REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

DI NAPOLI

—

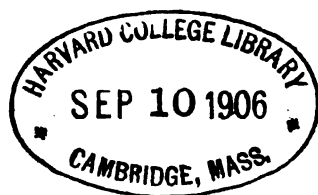
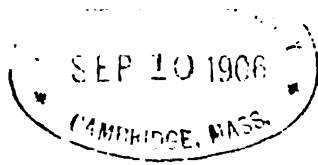
SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

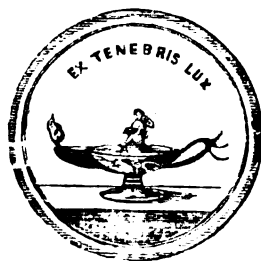
VOLUME TRENTASEESIMO

NAPOLI
STAB. TIPOGRAFICO DELLA R. UNIVERSITÀ
ditta A. Tessitore & C.
1906.

SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME TRENTASEESIMO

NAPOLI
STAB. TIPOGRAFICO DELLA R. UNIVERSITÀ
ditta A. Tessitore & C.
1906.

PARTE PRIMA

AD OCCASIONE
DELLA
CONFERENZA DI DIRITTO MARITTIMO INTERNAZIONALE DI AMSTERDAM

NOTA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

ALBERTO MARGHIERI

Le leggi del traffico di mare ebbero, per molto tempo, il carattere di una quasi completa uniformità di contenuto. Quando la teoria del diritto commerciale era ancora in via di formazione ed i nuovi rapporti andavano, attraverso gli usi e le consuetudini, assumendo forma autonoma di particolari istituti giuridici nelle ordinanze e negli statuti, la legislazione marittima già da secoli poteva dirsi costituita in una serie di norme direttrici che, presentandola come un insieme a sè, la distingueva dalle leggi di diritto terrestre.

L' elemento sul quale si svolgono gli scambi da essa governati: il mare; il mezzo proprio ed indispensabile per tale svolgimento: la nave; le attitudini, le qualità, gli uffici delle persone che allo svolgimento medesimo presiedono: l'armatore, il capitano, la ciurma, e con essi i noleggiatori ed i caricatori,

spiegano il fatto come inerente alla natura stessa delle cose.

Il giorno lontano che la prima navicella fenicia si staccò dalla sponda dell' Asia Minore per approdare all' isola del rame, fu deciso il destino della legge del mare e con essa di quei traffici che tanta e sì gran parte comprendono dell'attività umana, e tanta e sì grande influenza ebbero nel progresso della civiltà.

La nave, il carico e la spedizione hanno subito dato luogo a rapporti ed a contratti che il progresso dei tempi ben poco ha potuto arricchire.

Il processo legislativo si ridusse in sostanza ad adattamenti particolari di norme, risultanti meglio appropriate ai mezzi ed ai modi di trasporti e di comunicazioni trasformantisi gradatamente per effetto dell'applicazione del vapore e dell'elettricità, nonchè meglio rispondenti agli svariati, molteplici, complicati atteggiamenti del credito, allargandosi e diffondendosi in ogni parte del mondo la speculazione commerciale.

Un intimo e costante nesso tiene, adunque, unite insieme le varie leggi marittime, dalle più lontane a quelle dei giorni nostri. Se, attraverso i tempi, andò formandosi una parziale diversità nei testi legislativi dei varii paesi, ciò deve riconoscersi meglio quale uno degli effetti dell' autonoma formazione politica degli Stati e di circostanze non intrinseche alla materia marittima, anzichè alla vera necessità di adattare a fatti simili regole difformi.

La condizione nella quale ciascuno Stato si è trovato per la formazione ed elaborazione di un proprio rispettivo ordinamento legislativo, connesso ad usi ed a consuetudini tradizionali e costanti, a tendenze e ad attitudini, ad opinioni e correnti di idee, e perfino a pregiudizi, il tutto secondo l'indole degli uomini, la postura dei luoghi e l'azione spiegata nel movimento sociale dell'umanità, non poteva non riflettersi altresì su quella parte speciale della legislazione che concerne il commercio marittimo, per metter capo a divergenze e a disparità che, pur potendo essere così spiegate e giustificate, non urtano spesso meno la natura delle cose, provocando il conflitto nell'applicazione di regole e di principii diversi, in presenza di fatti e di rapporti necessariamente simili nel vasto campo dei traffici, universale ed accomunatore, e nel quale, incontrandosi i contraenti, non hanno più ragione di risentire la diversità della loro origine, mentre, per contro, avvertono l' utilità di norme uguali, come uguali sono gli atti che li stringono attraverso i mari.

Certo non in tutte le parti della materia si avvertirono le influenze di quelle estrinseche circostanze; ma le principali e di fondo non riuscirono a sottrarvisi. Così accadde pei principii regolatori della responsabilità dei proprietari e degli armatori pei fatti e per le obbligazioni del capitano e delle persone dell'equipaggio; per quelli che riflettono l'abbordaggio e le conseguenze che ne derivano; per quelli che sono proprii dell' ordinamento dei diritti reali; per

quelli che concernono l'assistenza marittima ed il salvataggio, e specialmente per quelli che governano la competenza delle autorità giudicatrici e che, come s'intende, s'intrecciano con tutta l'azione del commercio marittimo.

Per ciascuno di questi aspetti, infatti, della legislazione marittima è dato osservare come essi s'imperniano su di un fondo giuridico che va oltre il loro campo particolare e specifico, giungendosi facilmente a comprendere la vera ragione della loro diversità di trattamento nelle leggi dei varii paesi. La responsabilità dell'armatore, pel suo carattere e pei suoi limiti, è troppo intimamente connessa coi principii direttivi della responsabilità in genere e che fanno, fra l'altro, del patrimonio del debitore la garenzia dei creditori, perchè da tali principii possa del tutto prescindersi, evitandone l'influenza nel disciplinarla, pure avuto riguardo alle esigenze della specialità della materia. Lo stesso è a dirsi pel regolamento dell'abbordaggio che si congiunge a tutta intera la teoria della colpa; come altresì pei diritti reali e pei privilegi, i quali non possono, nel loro ordinamento, sfuggire alle tendenze del diritto nazionale generale; mentre è ovvio come, col regolamento della competenza, si tocchi a quei diritti e a quelle prerogative di sovranità, cui da nessuno Stato vuolsi derogare a riguardo dei proprii sudditi e delle proprie navi, pur tenuto conto dei principii del diritto internazionale pubblico e privato.

Tuttavia, malgrado ciò, la universalità del traffico

tende a far scomparire le divergenze dovute ai diritti di origine per conseguire l'applicabilità di regole uniche e comuni e che, senza pur metter capo ad un unico testo legislativo, siano, nelle leggi dei varii paesi, ugualmente adottate.

La corrente delle idee corrisponde alle necessità degli scambi e già può dirsi formata al riguardo una pubblica opinione fra i giuristi e gli uomini di affari. I Governi non contrastano l'indirizzo, anzi lo aiutano, per quanto non tutti con la stessa efficacia e col medesimo spirito di continuità.

È pertanto notevolissimo il tentativo del Governo Belga, per opera del quale furono tenuti due Congressi internazionali, l'uno ad Anversa nel 1885, l'altro a Bruxelles nel 1888, riuscendosi a dare un impulso potente allo studio dei principali problemi ed aprendo negoziati con le varie Potenze, per conseguire, mediante separate convenzioni, l'introduzione nelle diverse legislazioni delle norme adottate nei Congressi.

Ma il programma fu in quel primo momento troppo vasto: le risoluzioni miravano all'insieme del diritto marittimo e potevano, su più di un punto, urtare interessi troppo divergenti.

Più tardi, nel 1897, eminenti giureconsulti e statisti Belgi assunsero un'iniziativa che pare, senza dubbio, destinata a raccogliere risultati pratici e concreti, come quella che mira a precisare con determinazione le sole parti della legislazione che prima e meglio di ogni altra reclamano il regime della uni-

formità. Dopo aver fondato in Anversa un Comitato marittimo internazionale, essi hanno promosso, nei principali Stati, la costituzione di singole Associazioni nell' intento di far predisporre e studiare gli argomenti per poi raccogliere, in apposite Conferenze internazionali, risoluzioni concrete in forma di progetti preliminari da sottoporsi ai varii Governi e divenire obbietto di Conferenze diplomatiche fra gli Stati.

Hanno aderito a questo importante movimento l'Inghilterra, la Germania, l'Austria, il Belgio, la Danimarca, gli Stati Uniti di America, la Francia, l'Ungheria, l'Italia, la Svezia e Norvegia, l'Olanda ed il Giappone, oltre due istituzioni di cui la competenza è universalmente riconosciuta nel mondo marittimo, la Chamber of Shipping of the United Kingdom e il Commitee ot Lloyd di Londra.

È a questa iniziativa che si debbono le importanti Conferenze di Bruxelles nel 1898, di Londra nel 1899, di Parigi nel 1900, di Amburgo nel 1902 e di Amsterdam nel 1904.

La Conferenza di Amburgo fu in grado di compilare e di adottare i primi due progetti preliminari, l' uno relativo ad un diritto uniforme sugli abbordaggi, e l' altro relativo a un diritto uniforme sul salvataggio marittimo. Essi vennero dal Comitato permanente presentati al Governo Belga, che accettò di rendersi promotore di una Conferenza diplomatica alla quale hanno aderito quasi tutti i Governi. La sua prima riunione avrà luogo dal 21 al 23 del prossimo

mese di febbraio per togliere appunto in esame il testo approvato dalla Conferenza di Amburgo. E così i due istituti della legislazione marittima, spesso fra di loro connessi, quali l'abbordaggio ed il salvataggio, raggiungeranno quella uniformità di trattamento divenuta sempre più indeclinabile in presenza dei cresciuti rischi della navigazione, cui trovansi esposte le navi in mari di frequente lontanissimi dal loro luogo di origine.

Nella Conferenza di Amsterdam due altri gravi argomenti vennero esaminati, l'uno riguardante l' ordinamento dell' ipoteca marittima e dei diritti reali, l'altro concernente la competenza in materia di abbordaggio.

Quanto al primo la Conferenza decise:

1.° « Che è opportuno risolvere, per mezzo di una legge uniforme, i conflitti di legge in materia di diritti reali e di privilegi marittimi, fatta riserva delle difficoltà costituenti un interesse puramente nazionale;

2.° Che è opportuno accordare un privilegio ai crediti per ragion di abbordaggio;

3.° Che occorra rimettere allo studio di una Commissione la quistione per sapere se lo stesso privilegio debba applicarsi agli altri accidenti della navigazione e che furono causa di danni ai terzi;

4.° Che non è opportuno di dare in massima al privilegio per ragion di abbordaggio un grado simile a quello che esso occupa nelle leggi inglesi ed americane.

Tuttavia la Conferenza si rimise, anche per questa parte, allo esame di una speciale Commissione, per pronunziarsi sul grado che convenga assegnare a tale privilegio, nonchè agli altri, formulando analoga proposta da presentare in seconda lettura alla prossima Conferenza.

In conformità di tali risoluzioni l' Ufficio permanente costituì la Commissione nelle seguenti persone:

MM. R.B.D. Acland, (Londra): C. D. Asser, Jr. (Amsterdam); Fr. Berlingieri (Genova); Louis Franck (Anversa); Henri Fromageot (Parigi); Léon Hennebicq (Bruxelles); Ch. Lyon-Caen, (Parigi) Prof. A. Marghieri (Napoli) George G. Phillimore (Londra); Dr. Alfred Sieveking (Ambourgo); Dr. Antonio Vio Fiume).

Quanto al secondo argomento , cioè quello della competenza in materia di abbordaggio, ben grave è il còmpito di coloro che vogliono raggiungere una uniformità, in presenza delle gravi divergenze che, omai, sono andate formandosi fra i sistemi dei varii paesi.

In alcuni luoghi è competente soltanto il giudice del domicilio o della residenza dell'armatore convenuto (forum rei); molte legislazioni attribuiscono giurisdizione al magistrato del luogo dove l' abborbaggio è avvenuto (forum loci); mentre altre non riconoscono tale competenza se non quando una delle navi sia nazionale. Similmente vi sono Tribunali i quali tengon conto non solo del domicilio dell'armatore o del capitano, ma anche del porto di immatri-

colazione, che essi considerano come un domicilio della nave ivi soltanto la nave può essere sequestrata e convenuta ed il giudice è competente (actio in rem). Altrove ogni nave dello stesso armatore può essere sequestrata, divenendo suscettibili di azione tutte le somme che le spettano, e così si crea un giudizio complessivo innanzi al giudice del sequestro (forum arresti). In alcuni paesi basta che al convenuto, trovato per combinazione sul territorio, venga notificata la citazione, ancorchè non vi abbia nè domicilio nè residenza e vi sia soltanto di passaggio, o vi possegga dei beni nel momento della notificazione. In altri Stati ogni regnicolo ha il diritto di convenire l'abbordante straniero innanzi ai Tribunali nazionali, quale che sia il luogo dove avvenne il fatto, come dispone l'art. 127 del cod. olandese.

Così stando le cose riuscì alla Conferenza, al seguito dei precedenti studii, nonchè dell' ampia discussione svoltasi del suo seno, di concretare un progetto preliminare di Trattato, che dovrà venir sottoposto ai varii Stati pel relativo esame da parte della Conferenza Diplomatica.

Ed ecco il progetto:

Art. 1.° L'azione per abbordaggio potrà essere intentata unicamente a scelta dell'attore:

a) innanzi al Tribunale del domicilio personale o commerciale del proprietario della nave convenuta.

Nei casi nei quali il convenuto sia una società, l'azione potrà essere intentata innanzi al Tribunale della sede sociale.

b) innanzi al Tribunale del luogo dell'abbordaggio quando quest'ultimo si verificò nelle acque territoriali appartenenti agli Stati contraenti.

c) innanzi al Tribunale del porto nel quale la nave convenuta è immatricolata.

d) innanzi al Tribunale del luogo dove la nave convenuta è stata sequestrata, anche nei casi in cui prima della citazione sia stato eseguito il sequestro e sostituito da una cauzione.

Art. 2.° Il Tribunale competente a conoscere intorno all'azione principale potrà egualmente statuire su la domanda riconvenzionale intentata dal convenuto contro l'attore per ragione dello stesso abbordaggio.

Art. 3.° Nei paesi dove più Tribunali possono essere investiti della conoscenza di quistioni di abbordaggio, la scelta fra le giurisdizioni per le materie costituenti l'oggetto del presente Trattato sarà regolata in conformità delle leggi nazionali.

Art. 4.° Una stessa parte non potrà, per ragion di abbordaggio regolato dal presente Trattato, dividere la sua azione in modo da produrla, nello stesso tempo o successivamente, innanzi a Tribunali di diversi paesi.

Questa regola non è applicabile sempre che il convenuto non abbia ottemperato alla sentenza pronunziata contro di lui e non abbia pagato secondo le condanne definitive pronunziate a suo carico. In questo caso l'attore avrà diritto o di richiedere l'exquatur della sentenza ottenuta innanzi alla autorità giu-

diziaria di ogni altro paese, ovvero quello di agire per azione diretta contro il convenuto innanzi qualsiasi tribunale competente per virtù del presente trattato.

Art. 5.° I Tribunali menzionati nell'art. 1.° saranno competenti ad ordinare delle istruttore provvisorie le quali potranno essere valutate a titolo di elementi probatorii dal Tribunale investito dalla conoscenza del merito.

Art. 6.° Il sequestro conservativo d'una nave per ragion di abbordaggio potrà essere operato in ogni Porto situato sul territorio degli Stati contraenti. Questo sequestro non potrà esser fatto che col permesso dell'Autorità competente, designata dalle leggi nazionali.

L' Autorità, di cui al paragrafo precedente potrà ordinare all'attore di fornir cauzione a sicurezza dei danni-interessi che potranno risultare dal sequestro.

Il proprietario della nave sequestrata potrà chiedere il dissequestro contro adeguata cauzione.

Le formalità a riempirsi per la validità del sequestro sono regolate dalla legge nazionale.

Art. 7.° Nulla di quanto è prescritto nel presente trattato modifica le leggi e i principii attualmente in vigore nei diversi paesi, per quanto concerne gli abbordaggi nei quali si trovino interessate navi da guerra.

Questa materia è lasciata alle leggi nazionali di ciascun paese.

Pertanto uno degli argomenti più rilevanti e gravi, quale è quello che riflette la responsabilità dei proprietarii e degli armatori per le obbligazioni e pei fatti del capitano e dell' equipaggio, non è ancora riuscito a trovare una soluzione nella disparità delle opinioni dei giuristi e degli uomini di affari e nel conflitto dei varii sistemi legislativi; pur avendo formato obbietto degli studii più accurati sin dai primi Congressi internazionali del 1885-1886, e di tutte le Conferenze cui abbiamo accennato, dando luogo ad un'ampia produzione di lavori scientifici e di pratiche osservazioni. La resistenza della pubblica opinione inglese ad abbandonare le norme, nelle quali si crede sufficientemente tutelato l'interesse degli armatori e quello dei terzi nei paesi del Regno Unito, ha impedito di adottare utilmente una risoluzione, alla quale nell'applicazione sarebbe mancato il concorso di quella nazione che per sè sola rappresenta quasi il doppio del tonnellaggio mercantile di tutti gli altri paesi riuniti insieme.

Si sa bene che a tre vanno ridotti i sistemi legislativi sulla materia. L'uno, che potrebbe chiamarsi storico, è seguito dai codici a tipo italiano e francese, ed è quello della responsabilità illimitata, contemperata dalla facoltà dello abbandono della nave a favore dei creditori; l'altro è quello che gradatamente è andato prevalendo in tutte le leggi dell' Europa settentrionale, e che si fonda sul principio della responsabilità limitata alla fortuna di mare;

il terzo, che è appunto l'inglese, consistente nel pagamento di una somma da calcolarsi in proporzione del tonnellaggio.

I seguaci dei primi due sistemi, giuristi ed uomini di affari, hanno potuto agevolmente mettersi di accordo, sia perchè, ormai, la corrente prevalente delle idee e delle aspirazioni del traffico è pel criterio della responsabilità limitata; sia perchè, in buona sostanza, a poco vale il principio della responsabilità illimitata, una volta che viene concessa la facoltà dell'abbandono; facoltà che può esplicarsi in qualunque condizione si trovi la nave, incagliata, disarmata, o del tutto sommersa.

Ma diverso è per riguardo al sistema inglese, il quale, oltre ad essere radicato in usanze tradizionali, si presenta come un espediente comodo e pratico pel piccolo e pel grande tonnellaggio.

Fu in vista di questa condizione di cose che il Comitato Marittimo internazionale presentò allo studio delle diverse Associazioni nazionali un progetto ecclettico accordante al proprietario la scelta fra tre soluzioni:

a) l' abbandono della nave;

b) l' abbandono del valore della nave;

c) il pagamento di una somma da calcolare in proporzione del tonnellaggio.

Ma nel seno della Conferenza di Amsterdam accadde ciò che pur sarebbe stato ben facile prevedere. Il progetto fu ritirato per più matura elaborazione su la semplice osservazione venuta fuori da ogni

parte, cioè esser vana ed inaccettabile una formula, la quale tendeva all'uniformità del trattamento, attraverso l'applicabilità di sistemi legislativi intrinsecamente diversi.

Tuttavia fu constatato che in presenza della impossibilità da parte dei continentali di separarsi dal principio della responsabilità limitata alla fortuna di mare, mediante l'abbandono della nave o del valore di essa, perchè connesso ad un insieme legislativo che, con grave perturbazione del traffico, andrebbe tutto scomposto e rifatto; gli armatori inglesi, pur di giungere alla proclamazione di regole uniformi, non sarebbero stati avversi a togliere in un più particolare esame il sistema del continente nel proposito di formare quella opinione pubblica fra gl' interessati, senza della quale sarebbe vano ripromettersi un qualsiasi concorso del Governo inglese nella via della riforma.

Per queste ragioni venne deliberato di rinviare ogni conclusione ad altra Conferenza ed insieme fu stabilito di tener questa in uno dei principali porti dell'Inghilterra, a Liverpool, nel prossimo luglio, per provocare una discussione pratica e conducente nel diretto scambio delle idee e dei criterii.

Non vogliamo chiudere questa rapidissima esposizione, senza accennare al contributo del nostro paese, o per meglio dire, di alcuni pochi giuristi che nelle diverse Conferenze si sono resi interpetri dei bisogni del commercio marittimo italiano.

Il Berlingieri ed il Bensa di Genova, l'Ascoli di

Venezia, il Mirelli di Napoli hanno, con le loro pubblicazioni e con l'intervento personale, efficacemente concorso nel lavoro delle Conferenze, specie in quelle di Parigi, di Amburgo, e di Amsterdam, meritando di essere ricordata la Relazione che intorno alla Conferenza di Amburgo scrisse il Mirelli, facendone anche obbietto di un suo importante discorso nel Circolo Giuridico di questa Città.

Ma poichè chi scrive ha l'onore di presiedere la Associazione Italiana di Diritto Marittimo, gli sia concesso di rilevare come agli sforzi dei pochi volenterosi manchi, troppo spesso, l'aiuto collettivo dei molti che per ufficio, per pratica e per interessi dovrebbero scorgere nella finalità di un così importante movimento un argomento degno della loro attenzione e del loro concorso.

A coloro i quali prendono parte diretta ai lavori delle Conferenze internazionali si stringe il cuore e si affievolisce ogni energia, constatando lo scarsissimo numero degl'italiani che le frequentano.

Le rappresentanze francesi, belghe, tedesche, austro-ungariche sono sempre numerosissime, raccogliendo alte personalità della scienza, del foro, del commercio marittimo. Ad Amsterdam anche gl'inglesi inviarono molti ed autorevoli delegati che, pur senza mai abbandonare il loro idioma, si occuparono ampiamente di quasi tutti gli argomenti trattati nella Conferenza.

Si ha ben ragione di ritenere che nella prossima Conferenza di Liverpool, verrà prescelta, per la sede

della Conferenza successiva, una delle città marittime d'Italia.

Certo, per ineluttabile forza di eventi, noi non potremo essere in grado di offrire agli stranieri il meraviglioso spettacolo di porti giganteschi, come quelli di Anversa, di Amburgo, di Rotterdam, di Liverpool, nei quali pulsa il battito febbrile dei traffici del mondo intero; dove migliaia di navi si affollano e s' intrecciano in zone enormi di acqua, che lunghe ore non bastano a percorrere, circondate da cantieri, da officine, da magazzini, e da docks di smisurata estensione, ma dovremmo, non tanto e solo pel ricordo di quelli che fummo, sibbene pel sentimento della mèta cui dobbiamo aspirare onde avere una ragion d' essere fra gli Stati marittimi, sapere almeno dimostrare e provare che gl'interessi del mare ci sono a cuore nei fatti che li esplicano e nelle leggi che li tutelano.

Non sarà forse inutile ricordare come il Governo del Giappone fece insistentemente premura perchè una delle Conferenze internazionali avesse luogo in una delle città di quello Stato, offrendosi pronto a far condurre i Congressisti a sue spese in una delle maggiori navi e a provvedere al loro completo alloggio e trattamento. Si è dovuto non accettare la cortese offerta per la impossibilità di abbandonare le proprie occupazioni durante un tempo così lungo come quello che sarebbe richiesto; ma l'atto di quel Governo è prova della somma importanza che esso, pel grado di civiltà cui è giunto il Giappone, sa

attribuire a questo movimento iniziato e coadiuvato dalle regioni di Europa che sono agli avamposti del commercio e dei traffici.

Dobbiamo, in omaggio alla verità, ricordare che il nostro Governo è stato fra quelli che primi aderirono all' invito del Governo Belga per la Conferenza diplomatica promossa dal Comitato di Anversa, ed è certo notevole e degno di plauso il proposito che esso ha manifestato per una radicale riforma del Codice della Marina Mercantile, cui sta attendendo una apposita Commissione.

Questi atti del Governo autorizzano a confidare che, designandosi una delle nostre città quale sede di una futura Conferenza delle associazioni nazionali, l' Italia nell' ospitare i Rappresentanti delle regioni commerciali le più progredite, riuscirà a convincer tutti che essa ha la coscienza dell' avvenire che può spettarle.

Mentre era in corso di stampa questa *Nota* ha avuto luogo a Bruxelles la Conferenza diplomatica nella quale si sono fatti rappresentare i seguenti Stati: Francia, Spagna, Italia, Svezia e Norvegia, Olanda, Portogallo, Romania, Russia, Belgio, Stati Uniti di America, Stato Indipendente del Congo, Giappone.

L' Austria Ungheria pure avendo dato la sua adesione al progetto del Governo Belga non inviò delegati.

L'Inghilterra e la Germania, pure esprimendo la loro simpatia non hanno creduto di farsi rappresentare.

Il trattato sull' abbordaggio non è stato modificato che in alcune

parti accessorie; la forma ne è stata migliorata, e sono state soppresse alcune disposizioni che non sono risultate di un' evidente utilità internazionale.

Il Trattato sull' Assistenza ha del pari subito alcune modificazioni; l'obbligo di soccorrere è stato generalizzato in favore delle vite umane in misura ragionevole; il collocamento degli articoli ed il loro testo sono stati leggermente emendati; ma nell'insieme i Trattati, preparati dalla Conferenza Diplomatica, corrispondono in una forma migliorata ai progetti elaborati dal Comitato Marittimo Internazionale.

La Conferenza Diplomatica si è aggiornata al 1.° settembre prossimo per proseguire i suoi lavori.

È superfluo far rilevare la grande importanza di questi risultati. È la prima volta che gli sforzi così da gran tempo tentati per giungere all' unificazione del Diritto Marittimo escono dalla sfera delle raccomandazioni e dei voti per entrare nel dominio della diplomazia.

DELLA

SOCIOLOGIA

COME SCIENZA AUTONOMA

NOTA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

IGINO PETRONE

Sul tema — Della Sociologia come scienza — il socio Petrone, che, per accordo preso con l'altro referente Arcoleo, si riserva la trattazione generale e sintetica del vasto argomento, espone all'Accademia i seguenti punti di disamina, in forma di schema sommario.

I. La costituzione scientifica della Sociologia *ut sic* è un problema rimasto irresoluto nelle diverse maniere onde la nuova disciplina è stata atteggiata e plasmata.

Nel pensiero di Augusto Comte, che escogitò la parola ed in un certo senso la cosa, la Sociologia è appresa come la scienza unica ed unitaria di tutta la fenomenologia sociale, umana e storica e delle *leggi naturali* (intendi-presunte tali) che la governano

La Sociologia Comtiana, in fondo, è l'antica filosofia dello spirito *rovesciata*, cioè a dire tradotta in termini di positività, veduta non più dal di dentro,

ma dal di fuori, non più nelle forme dello spirito ma nei prodotti esteriori e materiali, in conformità del famoso *criterio oggettivo* che presiede a tutta la concezione di Comte e che è il *motivo* della significantissima eliminazione della psicologia dal sistema delle scienze.

Come scienza unica ed unitaria, come una nuova trascrizione della unificazione filosofica del sapere umano-sociale, la Sociologia Comtiana non acconsente alla esistenza autonoma di scienze sociali determinate e concrete. Il *consensus* che, secondo una sua premessa sistematica, sopraffine del resto, caratterizza e connette i fenomeni umani e sociali, persuade al Comte di respingere ogni possibilità ed ogni validità di date scienze particolari, le quali procedano isolando dall'insieme o dal tutto sociale uno dei suoi fenomeni o dei suoi momenti e contemplandolo per sè stante ed indipendentemente dagli altri. Non v'è altra veduta legittima ed oggettiva, egli insegna, che la veduta d'insieme. È nota la sua invettiva contro la *pretesa* scienza economica (così egli la chiama), la quale occupa parecchie pagine del 4.° volume del *Cours de philosophie positive*, e che, ripetuta di poi dall'Ingram, provocò l'energico intervento del Cairnes in difesa della oggettività della economia sociale.

Questa concezione Comtiana, sebbene errata nel contenuto, tuttavia costituisce per noi un prezioso insegnamento dal punto di vista del criterio. Questa concezione è una confessione esplicita della non

possibilità del coesistere di una sociologia autonoma con la serie delle scienze sociali particolari e concrete, concepite come autonome esse pure; confessione tanto più significante, perchè viene dal Comte in persona.

La negazione Comtiana = non vi sono scienze sociali, ma vi è solo la sociologia = può essere esattamente invertita in quest'altra, che per noi, come vedremo, è la vera = non vi è una Sociologia *ut sic*, ma vi sono soltanto le scienze sociali concrete = ma, intanto, queste due formole inverse procedono da un sottinteso comune = il contenuto della sociologia è tutt'uno che il contenuto delle scienze = ed approdano ad un comune dilemma, che si può formolare così = delle due cose l'una; o sociologia, o scienze sociali =.

II. Dei due corni del dilemma A. Comte affermò risolutamente il primo. E la ragione, che egli ne dà, è questa: È legge fondamentale della conoscenza procedere dal noto o dal più noto all' ignoto. Ora nella conoscenza del mondo naturale il più noto o il meno ignoto è la parte, il frammento, l'unità componente, la molecola, la cellula e così via. Nella conoscenza del mondo umano, invece, il più noto è il tutto, l' insieme, la massa, il corpo, l' organismo e così via.

Di qui segue che nella conoscenza del mondo naturale si può rispettare quell'altra legge del metodo, la quale insegna a procedere dal semplice al composto e ad attendere alla disamina delle parti, ma

nella conoscenza del mondo umano si deve seguire un procedimento esattamente inverso, procedere, cioè, del composto al semplice ed attendere alla disamina dell'insieme e del tutto.

Teoria, questa, di Comte evidentemente erronea. I due processi che egli considera come due direzioni metodiche antagoniste, si traducono in due momenti di un unico processo conoscitivo e la loro presunta differenza non legittima le conseguenze che egli ne trae. Ogni forma di conoscenza prende le mosse dal *composto* o dall' *insieme* o dal dato oscuro, indistinto, dal puro *essere in sè non ancora percepito nè ancora reso intelligibile,* ed in quel tutto omogeneo, indistinto differenzia, per via di discriminazione e di analisi, i frammenti, i *momenti*, le parti, le *qualità*, e quindi raccoglie questi momenti dell'analisi conoscitiva nella unità del concetto o della nozione, nella unità del tutto, cioè, o del composto reso intelligibile.

È evidente, in questo processo, che il composto o il presunto composto *iniziale* da cui la mente prende le mosse è di tutt' altra natura che il composto *finale* e consecutivo all'analisi mentale.

Chiamerò, per semplicità di linguaggio, il primo, *composto a quo*, il secondo, *composto ad quem*. Ora, il composto *a quo* è il puro essere non-intelligibile o non-intelletto, è l' *astratto in sè*, è il momento-*limite* dell'indagine, non è già manifestazione di qualsiasi contenuto.

È il composto *ad quem* che è ricco di contenuto, e lo è appunto perchè esso è il coronamento finale

della conoscenza analitica; lo è, appunto perchè l'analisi ha differenziato nell' astratto *essere in sè* della cosa trans-subiettiva le determinazioni concrete.

La pretesa di conoscere l'oggetto umano e sociale con una veduta d'insieme, che sia autonoma ed indipendente dai processi della discriminazione analitica, è una pretesa assurda. Chi si ristà in questa inconcepibile veduta d' insieme non vedrà nulla di determinato e di positivo. Egli si agiterà nel vuoto assoluto del *composto a quo* e non attingerà mai il *pieno* ed il concreto del *composto ad quem.* La conoscenza è *notomia* della natura, disse il Vico. È solo per la *notomia* e per l'*analisi* che la *cosa* si traduce negli ordini della intelligibilità e diventa *nozione*, *concetto*, *idea.* Se no, la *cosa* resta *cosa*, cioè espressione del non saputo e del non pensato, il che, per noi umani, è il puro nulla.

Se nel composto *a quo*, ossia nell'astratta indifferenziata veduta d'insieme, il teorico ravvisa la presenza di un certo contenuto, ciò dipende esclusivamente da un equivoco. Dipende dal fatto che egli *anticipatamente* trasferisce nella nozione del *composto a quo* le determinazioni concrete del *composto ad quem.*

Un simile errore di ottica ideologica perturba la visione metodica di A. Comte. Egli confonde il composto *a quo* col composto *ad quem*, l'astratto col concreto, il *limite* dell'indagine col *contenuto.*

Per approdare a qualche cosa di concludente e di positivo, egli per primo devia, per forza di cose, dal

suo criterio metodico. Cioè a dire, egli riempie l'*astratto* della sociologia *ut sic* mediante il *concreto* delle scienze sociali particolari, delle quali nega l'*esistenza* mentre ne tesaurizza la *sostanza*. La logica delle cose ossia dei rapporti è, evidentemente, superiore alla buona volontà degli uomini.

Una sociologia, quindi, che significhi qualche cosa *all'infuori* delle determinazioni concrete del contenuto sociale individuate dall'analisi e registrate dalle scienze sociali analitiche, è una posizione mentale assurda.

Una sociologia che presume di affermare sè stessa sulle rovine delle scienze sociali concrete, è una pretta inanità. Il criterio Comtiano segna una negazione in termini delle vie della conoscenza. Apprezzato logicamente, esso esprime un regresso dal distinto all'indistinto, dal concreto all'astratto, dal mondo, cioè, al *caos*.

Resta, quindi, che dei due corni del dilemma si affermi il secondo.—Una sociologia non è possibile con la corrispondente negazione delle scienze sociali, chè anzi la sociologia non è possibile che come trascrizione duplicata del contenuto delle scienze medesime. Non vi ha, quindi, a rigore parlando, sociologia; vi ha, bensì, scienze sociali particolari. Sono esse che *fanno* la sociologia: non la sociologia che esprime sè *ex nihilo sui*.

III. Così il problema della esistenza scientifica di una sociologia autonoma *ut sic*, toccherebbe una soluzione negativa, ma rapida e sicura. Sullo stesso

terreno del dilemma Comtiano, le riaffermate e rivendicate scienze sociali caccerebbero di posto la candidata soprannumeraria.

Ma i sociologi posteriori al Comte non han tenuto fermo al dilemma Comtiano. Il problema della sociologia si è, anzi (salvo, forse, in qualche superstite Comtiano, es., de Roberty) cangiato dalla primitiva posizione adottata dal maestro. Non si è più detto = esiste solo la sociologia e non le scienze sociali concrete. = Si è detto, invece, = esistono l' úna e le altre, ad un tempo, e l' una ha un oggetto ed un contenuto suo che non hanno le altre. = Problema arduo, evidentemente, e che ha dato luogo a tutta una serie innumerevole di esperimenti laboriosi, diretti, appunto, ad individuare questo x che sarebbe il contenuto autonomo e specifico di una sociologia coesistente, come scienza generale, con le scienze sociali particolari.

IV. Un primo nucleo di sociologi (cito, dei più fini ed eletti, il Vanni) concepisce la Sociologia come disciplina *normativa* delle scienze sociali concrete e come scienza *sintetica* delle loro connessioni o delle loro risultanze. Ma

a) come disciplina normativa, essa è nulla più che l'equivalente ed il duplicato della metodologia, ovvero della logica applicata; e

b) come scienza sintetica dei nessi e dei rapporti di correspettività fra i contenuti delle scienze particolari, non si sa vedere quale oggetto ella possa accogliere, che sia autonomo e specificamente suo.

Quei nessi o quei rapporti o sono *ab intus*, o *ab extra*: se *ab extra*, si traducono in anticipazioni mentali arbitrarie sulle quali nessuna oggettività di scienza può essere poggiata; se *ab intus*, essi sono colti o dovrebbero essere colti dalle stesse scienze particolari concrete mediante una visione marginale dei loro limiti e dei loro contatti e delle loro integrazioni reciproche; e la sociologia giunge in ritardo.

Ogni scienza particolare accoglie in sè ed aduna come due momenti simultanei: per il primo, essa intende l' oggetto suo; per il secondo, essa intende l'oggetto stesso con riferimento ed in *funzione* degli oggetti contigui. È ciò un atteggiamento necessario della *relatività* del pensiero concreto. Non si può conoscere una cosa senza distinguerla, in pari tempo, e senza compararla con le altre cose, alle quali sia associata per ragioni di similarità e di contrasto. Ogni conoscenza è di relazioni, è comparazione di somiglianze e di differenze, è assimilazione e discriminazione ad una volta, è percezione di contiguità e di distanze.

Ogni conoscenza concreta, aggiungerò, è una collocazione di uno specifico contenuto in una totalità di determinazioni; ed importa un'affermazione, ad un tempo, del proprio essere e del proprio non-essere, un riconoscimento simultaneo del proprio valore e del proprio limite, un possesso della propria esistenza associato ad un intuito e ad un bisogno delle integrazioni correlative prospicienti dalle altre esistenze.

Codesti nessi integranti, complementari e margi-

nali sono, quindi, o dovrebbero essere (torno all'assunto) una *risultante* ed un *residuo* della stessa visione correlativa delle scienze particolari. Essi non si possono divellere dal loro terreno, cioè a dire dai *termini* ai quali aderiscono, ossia dai contenuti contigui delle scienze particolari fra cui intercedono. Quei sociologi che la pensano diversamente cadono in un errore di ottica ideologica analogo a quello di Comte. Questi prendeva un *limite* per un *contenuto*, ed essi prendono un *intervallo* per una *serie*.

V. La sintesi sociologica è anche assunta da taluni sociologi volgari come una miscellanea o una collezione enciclopedica dei risultati oggettivi delle diverse scienze sociali.

La sociologia, così intesa, sarà nella migliore ipotesi, un *corpus* o una *summa*; nella peggiore, un catalogo o inventario: scienza *ut sic*, in ambo i casi, mai.

VI. Altri può intendere la sintesi sociologica, come una unificazione suprema dei dati e dei momenti diversi del sapere attinente alle cose ed alle idee umane e sociali.

Si risponde che a tale ufficio ha atteso ed attende appunto la filosofia dello spirito: quella che la sociologia positiva chiama metafisica ed esclude dal campo del sapere oggettivo.

La quale filosofia dello spirito attende legittimamente, o almeno con perfetta coerenza interiore, a quell' ufficio unificativo.

Tra essa e la sociologia vi è, almeno, questa dif-

ferenza: che per la filosofia, la società è il prodotto dello spirito e, per la sociologia, al contrario, lo spirito è il prodotto della società. L'una è una visione dal di dentro e l'altra è una visione dal di fuori. Di qui accade che la prima può connettere i momenti sociali diversi, concepiti come prodotti, nella unità dello spirito; e la seconda non lo può, perchè ella difetta della nozione del supremo unificante, perchè, per essa, lo spirito è un *epifenomeno* e la filosofia dello spirito è bandita e messa fuori della serie delle scienze.

O, forse, la sociologia vuole far suo l'oggetto della filosofia e della psicologia, sconfessando il suo celebrato criterio oggettivo pur di accogliere un contenuto qualechesiasi?

Sarebbe, certo, una significante resipiscenza; ma non per questo essa provvederebbe a dimostrare il suo essere di scienza. Vuol dire che essa sarebbe un duplicato spurio ed un nuovo equivalente o una nuova trascrizione di quella forma classica del sapere che è....... la filosofia.

VII. Un' altra schiera di sociologi avvisa che la sociologia è la scienza della *Società* in generale e coesiste, perciò, pacificamente con le scienze particolari, che studiano, ciascuna, *questo* o *quel* fenomeno sociale a parte. Ma una *società* che sia puramente ed esclusivamente tale, cioè pure ed indifferenziata società, e non ad un tempo *questo* o *quel* contenuto sociale o la totalità concreta di quei contenuti, è un puro *nome* o una mera astrazione ver-

bale. Dire *società* o è dire nulla, o è dire tutt' uno che un assetto di economia, o una forma dei rapporti del costume, o un sistema di norma e di regole di diritto, o una disciplina di organamento politico, o una *ideologia comune*, scientifica, artistica, religiosa o filosofica, delle menti associate, o tutte queste cose insieme. La fenomenologia sociale è esaurita, quindi, dalle scienze sociali particolari e non lascia alcun *residuo* e non secerne alcun *irreduttibile* che possa costituire l'oggetto di una sociologia *ut sic*.

Una prova di ciò si ha nell' insuccesso dei tentativi dei sociologi nel determinare e nell' individuare la così detta *socialità* o la così detta *specificità* sociale.

Ciascuno di essi concepisce la *socialità* a modo suo, e sempre ed in tutti si verifica questo: che la così detta *socialità* è, poi, la trascrizione in termini generali di *questo* o *quell'* aspetto, di *questo* o *quel* momento, di *questo* o *quel* fenomeno sociale particolare, sollevato, per astrazione, ad equivalente tipico o ideologico di tutti gli altri.

E la ragione di ciò è molto semplice.

La così detta *socialità*, concepita nella sua purità ideale astratta, è insuscettiva di qualsiasi determinazione. La *socialità* non è afferrabile ed individuabile che quando si concreta in *questo* o *quel* fenomeno sociale. La conoscenza non può seguire a volo l' *amorfa socialità* e la coglie solo quando essa *precipita* in questo o quel suo prodotto e prende forma e consistenza. Il vago, il mobile, l' indifferenziato,

il puro *divenire* astratto, il puro possibile non è oggetto di scienza. La scienza è dei reali e delle *concrezioni*: all'infuori delle quali, la *socialità* e la *specificità* sociale si traduce in un puro *nomen* o in una *ecceità* da scolastici della decadenza.

VIII. Quegli che con maggiore finezza ha cercato di colorire l'assunto di una sociologia, come scienza astratta e formale coesistente con le scienze sociali concrete, è il Simmel. Egli distingue la *forma* dell'associazione, in quanto tale, dalla somma dei fini o degl'interessi e dei contenuti particolari, che si effettuano *in* e *per* l'associazione e costituiscono la *materia*. Or bene, le scienze sociali particolari, egli aggiunge, studiano questa materia: e la società studierà quella *forma*. La quale forma è separabile, per astrazione scientifica, dalla materia e può costituire oggetto di disamina a sè. Nei contenuti svariati dell'associazione, traverso le associazioni più differenti, vibra e circola una *forma* ed una *specie* comune: — l'associazione stessa *ut sic*, con le categorie o gli atteggiamenti comuni ed universali della *coordinazione*, della *subordinazione*, della *concorrenza*, della *imitazione*, della *opposizione* (fra le unità associate), della costituzione di una *gerarchia* e di un *potere*, della divisione in *partiti* e così via.

Ma al Simmel che tesaurizza i termini e le posizioni della antitesi kantiana è bene ritorcere il sovrano insegnamento del maestro: *se la intuizione è cieca senza la categoria, la categoria è vuota senza l'intuizione.*

La forma dell' associazione, cioè, è vuota senza la materia e non è dissociabile da questa. Come la esperienza è la sintesi della categoria e dell' intuizione, così la società o il fatto sociale è la sintesi della materia e della forma. Non c'è, come deve convenire egli stesso, non c'è costituzione o evoluzione sociale che sia puramente sociale e che non sia nel tempo stesso, costituzione o evoluzione d'un contenuto, che è il cemento o il vincolo o la causa o il fine dell' associazione stessa.

Nè gli atteggiamenti formali dell' associazione *ut sic* che egli individua sono tali da porgere alla sociologia oggetto specifico ed elementare e primario. Quale processo di coordinazione o di subordinazione o d' imitazione o di opposizione sociale è concepibile che non si possa e non si debba ridurre o a scambio e concorrenza e cooperazione naturale economica, o a correspettività spontanea dei rapporti dell' etica, o a coesistenza giuridica coercitiva, o a disciplina di costituzione politica, o a *consensus* ovvero competizione d' idee, di dottrine, di credenze, di miti, di simboli, di figurazioni e così via, o a tutte queste cose o rapporti insieme presi, ciascuna o ciascuno esauriti dalle singole scienze sociali (economia, etica, diritto, politica) o dalle singole direzioni della filosofia dello spirito, (filosofia dell' arte, scienza delle religioni ecc.)?

Una riprova indiretta del nostro assunto si ha negli stessi contributi positivi resi dal Simmel alla Sociologia. Nell' uno « come le società si conservino

da sè » i processi da lui distinti di auto-conservazione degli organismi sociali sono o processi d'inerzia meccanica, o di continuità biologica, o di continuità economica, o di continuità psicologica, o di continuità istituzionale, giuridica, politica ovvero di continuità e di tradizione ideale di simboli, di miti, di credenze. Manca in codesto il dato elementare, l'irreduttibile *sociologico*, il momento o l'oggetto che non sia già contenuto da altre scienze esistenti e che possa, quindi, esserlo da una scienza nuova. Nell'altro studio di lui « la differenziazione sociale » si provvede ad una trattazione in termini di generalità della *divisione del lavoro*, verificata dalla scienza economica; ed è visibile come le direzioni traverso le quali procede quella *differenziazione* sono parallele ed equivalenti ai diversi *fini* o *contenuti* o *interessi*, che individuano l'associazione e le danno corpo e consistenza e sono oggetto, già riconosciuto, di altre scienze esistenti.

IX. Malamente si provvede da altri a conferire alla sociologia contenuto di scienza generale e fondamentale, concependola come scienza del *gruppo*, trascrivendo, cioè in una forma più empirica e materiale il concetto dell'associazione.

Il *gruppo* è termine generale ed equivoco e comporta significazioni più estese e meno estese, tutte, per altro, eguali in questo risultato: — che la sociologia non vi trova nessun *residuo* per fondare.... sè stessa.

Il termine *gruppo* può comprendere tutti i pro-

cessi del reale. È gruppo, p. es., in un certo senso, anche il sistema materiale o l' aggregato o la massa delle molecole o degli atomi, per quanto, in ipotesi, indifferenziati ed inerti. Così la scienza del gruppo abbraccerebbe tutto il mondo, dalle masse materiali alla comunione ideale delle coscienze, dalle costellazioni siderali alle società umane più evolute. È il ritorno del distinto all'indistinto, del mondo al caos, con questo in peggio che non per ciò la sociologia riuscirebbe a dimostrare il suo contenuto di scienza. Essa sarebbe, nella peggiore ipotesi, il duplicato di una immane e mostruosa enciclopedia cosmologica e, nella migliore, si tradurrebbe in quella amenità che è la *sociologia meccanica o fisica o astronomica*, che non è sociologia, beninteso, ma meccanica, fisica, astronomia — ritradotta in una terminologia *metaforica*. Bisognerà, quindi, limitare la estensione del termine gruppo: limitarlo p. es. a significare l' aggregazione organica in contrapposto all' inorganica, la società cellulare, cioè, o l' organismo strettamente detto, nel qual caso per altro, si avrà una fisiologia e non una sociologia; limitarlo, ancora di più, a significare l' associazione d' individualità discrete, le società animali ad es., nel qual caso si avrà ahimè!, la zoologia e non la sociologia; limitarlo, anche più intensivamente, alle società umane, nel qual caso, finalmente, si avrà, a seconda dei casi, l'antropologia, l'etnografia e, più di tutto, quella speciale forma di conoscenza che è la storia: la storia dei popoli, delle nazioni e delle razze, o, se si vuole, la prei-

storia o l' archeologia e la paleontologia storica: tutte cose, insomma, che bastano all' assunto loro e sono sè medesime.... e non sociologia.

X. Una conferma preziosa della inanità di una *sociologia ut sic*, oltrecchè negl' insuccessi di una sociologia astratta e formale, si ha nello esame elementarissimo delle stesse direzioni diverse per le quali ha proceduto e procede la sociologia contemporanea, quando assurge o tenta assurgere a scienza concreta di autonomo contenuto.

Queste direzioni sono riducibili a cinque tipi: il primo è segnato dalla sociologia meccanica (*partim* Spencer, Fiske, Mismer e, più specialmente, Winiarski, Pareto), la quale, in base ad una premessa sistematica ed *a priori*, applica al mondo umano e sociale, puramente e semplicemente, le leggi e le categorie della fisica e della teoria della gravità: il secondo è segnato dalla sociologia biologica o dalla scuola degli *organicisti* (*partim* Spencer e, più specialmente, Schäffle, Lilienfeld, Worms, Novicow ecc.) la quale, a sua volta, foggia e costruisce il mondo umano alla stregua delle leggi e dei principî della scienza degli organismi, a volte in via di formale analogia, più spesso in base ad una sottintesa identità di processo: il terzo è segnato dalla sociologia psicologica (Tarde, Baldwin e *partim* Lester Ward, Giddings, Tönnies), la quale è una sociologia plasmata esattamente e fedelmente sulla deduzione da alcuni principî della psicologia, della ideologia e della logica; il quarto è segnato dalla sociologia

economica o dalla dottrina del *determinismo* o del *semplicismo* economico-sociale (Loria), la quale, nelle origini, si presenta come una interpetrazione empirica del materialismo storico (Max, Engels, Labriola) e, nella sostanza, non è altro che una sociologia foggiata in base alla pura e semplice generalizzazione sistematica del fatto economico: il quinto è segnato dalla sociologia etno-antropologica (Ammon, Letourneau, Lapouge, Gumplowics), la quale è un'accolta pura e semplice di dati della etnografia e dell' antropologia.

Qualunque sia il giudizio da recare in merito a codesti diversi indirizzi, queste cose vanno notate:

a) che in nessuno di essi la sociologia riesce ad ottenere un contenuto autonomo, chè anzi in ciascuno essa si presenta come una trascrizione in termini generali del contenuto di un' altra scienza determinata ed esistente, che sarà, a seconda dei casi, fisica, o biologia, o psicologia, o economia, o antropologia, o etnografia, o storia.

b) che questo singolar lavorio di usurpazione del contenuto trova il suo naturale riverbero nella natura del metodo adottato dalla sociologia, che si è chiamato metodo della *deduzione interscientifica* e che sostituisce i processi della esperienza e della induzione diretta.... di un contenuto specifico ed autonomo che non ci è.

XI. Finalmente, una prova visibile e concludente della impossibilità di una sociologia come scienza *ut sic* si ha nella disamina concreta delle due se-

zioni tipiche in cui sarebbe diviso, secondo la *communis opinio*, il presunto contenuto sociologico. Da A. Comte all' ultimo dei sociologi viventi si è sempre detto e ripetuto che la sociologia ha due parti : la *statica* sociale e la *dinamica* sociale.

Ora che cosa è la statica e che cosa è la dinamica? quale è l' oggetto dell' una e quale quello dell' altra? ed è esso tale da assicurare alla sociologia oggettività di scienza?

Rispondo :

La *statica* è stata e può essere appresa in questi sensi

a) come pure *criterio euristico*, o come ammonimento metodico del *consensus* che lega i diversi processi della società ed i diversi fattori dell' incivilimento, criterio euristico ed ammonimento metodico destinato a servire di guida e d' insegnamento alla prassi di Stato ed alla filosofia politica ed a scongiurare le dissociazioni arbitrarie che la *metafisica rivoluzionaria* è venuta facendo di uno di quei fattori, quello ad es. giuridico e legiferativo, dalla correspettività degli altri fattori concomitanti , ad es. la coscienza del popolo , la maturità dell' opinione pubblica ecc. ecc.

b) come dottrina e come teoria vera e propria, cioè teoria generale, dell' *ordine sociale spontaneo*, in contrapposto all'ordine politico o statuale o artificiale, come teoria del sistema regolatore della società o della *normativa* e della *nomologia* sociale.

Il primo senso corrisponde esattamente alla acce-

zione di A. Comte ed è il motivo di quella sua critica meravigliosa della metafisica giuridica della rivoluzione, che abbraccia i due volumi, quinto e sesto, della sua *filosofia positiva*. È superfluo osservare che in questo caso la statica sociale sarebbe un angolo visuale , un criterio regolativo, un canone di critica, non una scienza.

In questo caso la statica non sarebbe che la trascrizione di uno dei *momenti* della legge di *relatività* applicata ai gruppi umani.

Il secondo modo della statica sociale è il motivo ideale del sorgere delle scienze *sociali* accanto alle scienze *politiche* e non approda alla dimostrazione della sociologia, approda solo alla dimostrazione della esistenza delle scienze *sociali*. L' ordine sociale spontaneo è esaurito dalla

a) economia sociale strettamente detta, che studia i modi della cooperazione, della concorrenza, dello scambio, della divisione del lavoro, della ripartizione e della circolazione dei valori all' infuori di ogni ordinamento artificiale di politica economica;

b) dalla etica o morale esplicativa, che studia i rapporti spontanei di correspettività, di simpatia, di benevolenza, di dipendenza, di coordinazione, di subordinazione delle persone associate;

c) dalla storia del diritto e dalla scienza del diritto (nelle sue diverse direzioni e nelle sue svariate forme di unificazione filosofica), la quale o le quali studiano la genesi , lo sviluppo, la sostanza ed il valore delle *regole* e delle *norme* o dei modi di con-

dotta, scritti o non scritti che siano, simultaneamente germinati dal *consensus* ed instituiti ed imposti dal *potere collettivo* e rappresentati dall'individuo come *coercizioni del volere.*

Codesto modo .della Statica sociale è rappresentato dallo Spencer nella *Statics social* e più di recente dal Durkheim. Vi si potrebbero connettere i teorici della sociologia giuridica (Ardigò) e quelli della sociologia neo-contrattualista (De Greef, Fouillée). Ed è anche qui superfluo far osservare che codesta forma di Statica non è scienza nova, nè è posizione di un elemento primario ed irreduttibile. Codesta Statica è riducibile o ad economia o ad etica o a storia del diritto o a filosofia del diritto o alle quattro cose messe assieme.

XII. Come la Statica l'ordine o il complesso delle condizioni di coesistenza, (unità nello spazio), così la Dinamica studia, secondo il supposto, lo sviluppo sociale o la serie dei rapporti di successione, (unità nel tempo).

Ma lo studio della presunta *Dinamica* meno che mai può conferire alla sociologia carattere di scienza:

Una *legge* della successione o una *scienza* dei rapporti della successione è un assurdo logico. La *legge* è una formola di *ripetizione* dei fatti identici, onde la sua nozione non è applicabile allo sviluppo di una serie successiva, che è, di sua natura, procedimento di differenza e di individuazione. I fatti sociali — per la storicità e la spiritualità che li caratterizza—non si ripetono mai allo stesso modo, ov-

vero con ritmica regolarità. Nessuno di essi si rassomiglia ad un altro, antecedente o contemporaneo. Ogni fatto sociale è.... sè medesimo, cioè a dire una individualità differenziata, eterogenea, diversa. Ogni fatto sociale non afferma e non garentisce che sè stesso. Ciò insegnò, con bella formula, il Rümelin, quando dettò che in natura l' unità è tipica e, nel mondo umano e storico, è individuale.

La sociologia muove dal supposto sistematico della coestensione delle *leggi naturali* fisse, eterne, immutabili , al processo umano. Supposto erroneo e coestensione assurda di alcuni modi e principî di intelligibilità che sono propri del determinismo fisico-meccanico (ossia del mondo della omogeneità, della conservazione e della ripetizione) alla complicata serie della fenomenologia umana, che è il mondo della eterogeneità, del cangiamento e dello sviluppo. Si dimentica che nel complicatissimo mondo umano interviene un elemento perturbatore di ogni schematico semplicismo di leggi, il coefficiente della variazione individuale , la libertà o, almeno , la contingenza, l' eterogeneità delle azioni e dei fini, la sintesi creatrice che sostituisce la equivalenza causale, l'impreveduto e l'imprevedibile, l' azzardo e così via.

Inconsci di questa logica di cose, i sociologi han preteso di scoprire lo *stesso* modo di *successione* in alcuni fatti sociali presso tribù e popoli *diversi*, e, traducendolo in termini di *generalità*, hanno foggiato un *sistema* di leggi di sviluppo. Essi ci esibiscono uno *schema* unilineare, rettilineo, *geometrico* della *umanità* procedente nel tempo.

Ma questa identità di modo di successione, questa somiglianza di sviluppo sociologico delle genti non v' è; onde la comparazione delle serie *diverse*, ossia delle storie *diverse* dei popoli *diversi* non fornisce alcun elemento di *simiglianza* ed è viziata da quella intrinseca assurdità logica che è aderente ad ogni forma di comparazione che si eserciti fra termini eterogenei ed incommensurabili. Una certa limitata similarità di processo vi è fra le genti umane solo negl' incunaboli della storia, cioè a dire quando la storia si scolora e si perde nella preistoria; nelle fasi primitive e barbare. Questa è la vera ragione per la quale la dinamica sociale s' indugia, oggi, nell' archeologia preistorica dell' *orda* e del *clan*. La cosa è molto facile ad intendere ; nelle origini non interviene ancora la complicazione: in quelle origini impera il semplice e l'uno. Tutti i termini sono similari , ossia accomunati nell' oscurità dell' indistinto, come di notte, dice il proverbio, tutte le vacche sono nere. Quando la storia si afferma, la complicazione interviene; interviene l' elemento individuale, e quindi, la differenziazione; ogni gruppo etnico svolge una fisionomia psichica distinta; ogni popolo presenta condizioni e caratteri propri, una sua propria psicologia, una sua propria costituzione politica, una sua religione, un suo proprio sistema di convincimenti ed idee.

Il sèguito di questi fatti e di questi *avvenimenti* dà, quindi, luogo a quella forma di conoscenza che chiamasi *storia*, non a quella altra forma di cono-

scenza che chiamasi *scienza*. E la storia è dell'individuale e del singolo: storia specificata dei diversi popoli, delle diverse razze o delle diverse nazioni, non dell' *umanità* universale ed astratta.

La sociologia dinamica, ahimè! non è una scienza, nè una nuova posizione di autonomo contenuto: essa è.... storia.

XIII. Se non che al sociologo soccorre un espediente: non potrebbe ella essere una filosofia della storia? Se anche fosse, ella sarebbe anche qui duplicato ed equivalente di un'altra cosa.... che non è lei. Ed il destino della sociologia procedente affannosamente alla scoperta.... di sè medesima, in questo caso si presenta associato ad elementi di *umorismo tragico*. La filosofia della storia che dovrebbe somministrare alla sociologia un contenuto di scienza, deve provvedere anzitutto a somministrarlo a sè stessa! Quella stessa critica corrosiva della oggettività delle presunte leggi di sviluppo che impedisce alla dinamica sociale di essere una scienza, quella stessa critica ha sovvertito e spodestato da tempo la filosofia della storia, convertendola tutt' al più in una dottrina dei metodi storiografici, cioè in un capitolo, e sia pure un ampio capitolo, della ideologia e della logica applicata alla conoscenza storica. Non indugerò qui nell'analisi di una *crisi* a tutti nota.

Se non che la sorte della filosofia della storia è ancor meno disperata, in un certo senso, di quella della sociologia. L' assunto della prima può ancora sostenersi con plausibilità di ragioni: quella critica

corrosiva lascia un gran vuoto e non ha detto l'ultima parola. In quella innumerevole successione di fatti umani singoli ed eterogenei che è la storia, non si può inserire, certo, la nozione scientifica della legge naturale. Quella innumerevole successione non è riducibile a scienza. Ma essa può essere obbietto di una visione filosofica, che nella serie di sviluppo discerna un *valore* ed un *contenuto spirituale* e colga come il filo ideale che collega i singoli fatti nello spazio e nel tempo, non già nell'unità di un processo *causale*, ma nell'unità di un processo *finale*.

Questa visione filosofica rimarrà l' altissima esigenza di una filosofia della storia, che il riferente sente il bisogno di rivendicare contro gli abusi della scepsi.

Ma, nel tempo stesso, è da chiarire che questa filosofia della storia non è scienza, ma contemplazione: una intuizione del mondo umano *sub specie aeternitatis*. Altissima intuizione: piena di quel valore oggettivo che hanno tutte le funzioni superiori dello spirito, poichè lo spirito è il giudice sovrano e la fonte unica di tutti i valori. Ma, appunto per questo, una siffatta intuizione rimarrà filosofia della storia . . . e non sarà mai sociologia; rimarrà metafisica e contemplazione, non positività e scienza.

Di guisa che i vuoti ed i dubbi che lascia la critica contemporanea delle così dette *leggi* storiche giova, se mai, ad una filosofia della storia, non già alla sociologia. È superfluo qui notare che questa si è *precluso l'adito in antecedenza* a fare appello alle

illuminazioni di quella. La filosofia della storia muove dal principio d'intelligibilità delle cause *finali*: la sociologia da quello delle cause *efficienti*; l'una ci parla di *progresso*, l'altra di *sviluppo*; l'una di *valori*, l'altra di *fenomeni*; l'una d'*idee*, l'altra di *fatti*. L'una cioè muove dallo spirito, come maestro e signore, l'altra degrada lo spirito ad epifenomeno.

XIV. Raccogliendo le fila della sparsa disamina, si conchiude che la sociologia non può affermarsi come scienza autonoma accanto alle coesistenti scienze sociali particolari.

La sociologia non può essere una scienza fondamentale o astratta o formale, senza cadere nel vuoto verbale e nell'astrazione ineffabile: e non può voler essere una scienza concreta, senza penetrare nel vivo dei particolari contenuti sociali esauriti dalle scienze concrete esistenti.

Riducendo il contenuto sociologico alle sue ultime istanze, si osserva che la sociologia statica è o economia o etica o filosofia del diritto e della politica, e che la dinamica sociale non è nella più plausibile ipotesi, che storia e non può essere nemmeno quella problematica cosa che è la filosofia della storia.

Riducendo poi, alle sue ultime istanze il momento formale dell'associazione, l'*interazione* individuale, la sociologia si rivela come un duplicato o la faccia esterna della psicologia e della filosofia dello spirito: chè l'*interazione* o l'associazione non è altro se non quello che vi è di comune e di consenziente negli spiriti e nelle menti associate, non è che processo

di fatti e di forme dello spirito o intreccio di rappresentazioni, di ideazioni, di volizioni concordi. Prodotto dello spirito è la società e vincolo psichico è il legame sociale, sia economico o etico o giuridico o politico o linguistico o pedagogico o scientifico o artistico o religioso. La fenomenologia sociale è, quindi, studiata dalle scienze sociali concrete, coordinate ed unificate dalla psicologia e dalla filosofia dello spirito. E la successione degli avvenimenti sociali è conosciuta, raccolta e descritta dalla storia, e contemplata e meditata dalla filosofia della storia o dalla filosofia dello spirito storico.

Posto per la sociologia, nel sistema delle scienze, non vi è: vi è posto, bensì, e lungo ed ampio ed incontestato, per le scienze sociali concrete. La sociologia si accontenti di essere *fatta* dalle scienze sociali stesse: e non voglia cangiarsi da risultato, e risultato mobile, in premessa stabile e non si affatichi all'improba impresa di fare sè stessa .... dal nulla. La *socialità* non è individuabile che quando ed in quanto si *concreta*: così la sociologia non è individuabile che .... quando è *questa* o *quella* scienza sociale *concreta* o la loro *somma* o la loro *catalogazione*.

Il *valore* della sociologia o della nozione di una sociologia *ut sic* (chè un valore pedagogico hanno anche le posizioni mentali erronee ed illusorie) è nel canone euristico, che essa annunzia, dei *nessi sociali*: è nell'essere essa un ammonimento metodico, un angolo visuale del *consensus*, un punto di vista.

La sua utilità è grande contro l'*unilateralità* e lo *specialismo* abusivo di alcun teorico di scienza sociale concreta; ma basta che le scienze sociali facciano sul serio l'ufficio loro, perchè anche quell'ammonimento metodico risulti superfluo. L'assunto massimo ed il vero autentico trionfo della metodica sociologica è la non-esistenza autonoma della sociologia: il suo disparire per aver visto adempiuto il suo monito; la constatazione che essa non ha più nulla da fare perchè.... tutto è stato già fatto.

Forzata da una logica anche più spietata, la sociologia si traduce in una singolare posizione verbale. Il suo assunto (mi si voglia intendere con discrezione) poggia tutto sopra una trasposizione grammaticale: la conversione di un aggettivo in un sostantivo; la trasformazione di *sociale* in *socialità*, la personificazione di una qualità in una sostanza. In questa conversione grammaticale si racchiude un segreto d'ironia e, ad un tempo, un suggello ed un residuo di utilità. Noi umani abbiamo bisogno delle personificazioni e delle ipostasi: abbiamo bisogno del sostantivo. La qualità *sociale* non sarebbe così significante e così ammonitoria per lo studioso, se non prendesse corpo in un feticcio-sostanza — *socialità* o *specificità sociale*. L'umanità è meno ideale ed idealistica che non si creda; sembra che essa adori le idee e in realtà non adora che le persone: e le idee stesse non adora che quando sono diventate persone, quando, cioè, sono feticci e simboli. Così la qualità *sociale* ha dovuto chiedere alla sua proiezione ideo-

logica, al suo simbolo verbale, alla sua ombra — *socialità* — le ragioni della sua luminosità, della sua esemplarità, del suo significato ideale, del suo valore. Ne è venuta la scienza del feticcio-*socialità*, la sociologia, un barbarismo comodo, disse Stuart-Mill, il cui *residuo utile*, aggiungerò io, è appunto in questa *ideologia proiettiva*, di cui essa è un momento necessario, ed in questa sua capacità di appagare i bisogni dell'umanità *feticista*, avida di semplificare e di individuare in un simbolo unico, in un fantasma corpulento, un sistema complesso di ideazioni, di nozioni, di scienze.

LA RAGION D' ESSERE
D' UNA SCIENZA SOCIALE

NOTA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

ALESSANRO CHIAPPELLI

Dagli egregi colleghi i quali con tanto acume di discorso e in sì precisi termini proposero la questione all'Accademia, abbiamo udita questa conclusione: non esservi, nè potervi essere una disciplina sociologica di per sè esistente e indipendente: bensì, se mai, solo una veduta sociologica che si *può* bene aprire nel seno stesso delle scienze politiche sui fatti e le relazioni umane di cui esse discorrono. Si *deve*, anzi, aprire: e l'idea di una sociologia non può avere tutt' al più che un valore, direbbe il Kant, regolativo e metodologico, come quella che sta ad indicare la necessità di codesta veduta onde correggere la unilateralità a cui indulgono facilmente le discipline speciali. Necessità tanto maggiore oggi, mentre un insieme di cresciuti bisogni e di moltiplicati interessi nell'odierna vita civile è venuto creando nuovi rapporti che dànno al fatto giuridico, economico, artistico, educativo, etico e religioso, un aspetto fino a qui

forse scarsamente considerato dai cultori delle rispettive discipline: ma tale che può bene esser compreso nell'ambito e nella competenza propria di queste, senza che faccia mestieri di creare una scienza nuova. La quale non si dà veramente senza che vi sia una contenenza o materia nuova, cioè senza un ordine specifico di fatti o di rapporti a cui le altre discipline per l'indole loro non possono legittimamente estendersi.

Ora su codesto ultimo presupposto non tutti, io penso, agevolmente consentiranno. Che se il formarsi o l'apparire di una contenenza nuova fosse condizione *sine qua non* per giustificare la ragion d'essere d'una scienza, ne sarebbe diminuita la possibilità di giustificare la filosofia in generale; la quale se può avere un oggetto suo nella dottrina del conoscimento, o, come gl'inglesi specialmente amano chiamarla, nell'epistemologia, in quanto è sistema ideale della realtà considera questa nelle sue relazioni universali e nel suo rapporto col soggetto conoscente, e si differenzia perciò dalle scienze particolari non già per un contenuto suo, bensì solo per il punto di veduta da cui essa guarda la realtà. Ora (ed altri l'ha già notato) il rapporto d'una sociologia generale colle particolari discipline sociali parrebbe analogo a quello che stringe la sintesi sistematica della filosofia alle scienze analitiche della natura, dacchè essa dovrebbe segnare il punto centrale di riferimento a cui le scienze sociali possono convergere, e la forma di coordinazione più generale di quelle leggi che nel dominio

di ciascuna di esse si sono venute analiticamente determinando, in quanto è possibile e fino a qual possibile tentare codesta ultima coordinazione.

Nè faccia meraviglia che ancora il metodo, ed anzi la ragion d'essere di tale scienza sia argomento di controversia e di dubbio; nel momento stesso in cui le scienze sociali o l'aspetto sociale delle discipline umane forma il vero centro ideale intorno a cui gravita il movimento scientifico dopo la metà del secolo XIX, a quella guisa che nella prima avevan prevalso le scienze fisiche e storiche. Quello che fa oggi la nostra Accademia, fecero già due congressi di Sociologia, l'uno tenuto a Parigi nel 1897, l'altro a Filadelfia nell'anno successivo: e su questo medesimo argomento ha aperta una estesa inchiesta fra i cultori delle scienze sociali nello scorso anno, relatori il Durkhein e il Brandford, la Direzione dell'*American Journal of Sociology*. Il resultato di codesto « referendum », comunicato nel numero del passato settembre (1), e generalmente favorevole alla *ratio essendi* della Sociologia, mi conforta alquanto a proteggere questa disputata scienza — nei termini nei quali a me è possibile il farlo e nei termini nei quali lo credo ragionevole — dagli strali acuti del-

(1) Discussion of the Papers on the Relation of Sociology to the Social Sciences and to Philosophy—in *The American Journal of Sociology* X, 2. Sept. 1904. Vedi nello stesso numero gli scritti del Vincent, del Giddings, del De Greef e d'altri sopra argomenti affini.

l' egregio collega Petrone, arciere abile quanto inesorabile. Non può far meraviglia ad ogni modo, dicevo, questo odierno dibattito. Il primo passo che si muove verso la costituzione d'una scienza, sta nel discutere la questione del metodo e nel giustificare il diritto alla esistenza della disciplina nascente. Tale, in sostanza, fu il significato del *Nuovo organo*, come del *Discorso del Metodo* e della *Scienza Nuova*. E come il rinnovamento delle scienze fisiche e filosofiche nel sec. XVI e nel seguente, e quello delle scienze storiche nella prima metà del secolo declinato all'occaso, s'iniziò colla questione dei respettivi metodi scientifici, così è ben naturale, come io ebbi occasione di notare in altro mio scritto su questo argomento qualche anno fa (1), che una questione consimile si presenti oggi per le giovani discipline sociali, nel loro duplice nesso con quei due rami di scienze, le fisiche e le storiche. E poichè il fatto umano non è un *dato* immutabile, bensì un processo o formazione continua, è naturale che vi possano essere delle scienze concernenti il fatto umano, non ancora costituite, e in via di formazione. Non già che per tal rispetto, le condizioni di una scienza sociologica oggi possano ragguagliarsi, come suggeriva lo Stuart Mill, alla meteorologia, la quale va appena acquistando oggi lineamenti di scienza. Gli

(1) Sul metodo delle Scienze sociali, in *Rivista Italiana di Sociologia*, Sett. 1898, riprodotto con alcune giunte nel volume *Leggendo e Meditando*, Roma 1900.

è che qui la materia stessa della disciplina si va svolgendo, perchè materia vivente; dacchè lo spirito associativo così cresciuto nel nostro tempo dia luogo ad esperienze nuove e a fenomeni e rapporti nuovi. L'antica scienza politica supponeva lo Stato già costituito, e lo esaminava nella sua struttura, nelle sue funzioni e finalità, nelle sue attinenze coll' individuo. Ma poichè fra l' individuo e lo Stato, come notò un collega, s' interpone quasi termine medio la coscienza e l' azione collettiva, lo studio di questo coefficiente prima sottinteso, ora escito, per così dire, all'aperto, e della sua morfologia, può bene essere argomento d'una indagine nuova. E in ogni modo il crescere odierno dei valori sociali può disporre le menti a ricercare, nello studio della vita civile e della storia, codesto coefficiente sociale, meglio di quello che non si facesse nel passato, quando la storia della civiltà e la scienza politica si riduceva a studiare la cooperazione o il contrasto di due soli elementi, lo Stato e l'individuo.

« Una scienza che comincia appena ad aver vita, « non ha, nè può avere da principio (notava diritta« mente il Durchkeim) che un incerto ed oscuro « senso della regione del reale verso cui sta per av« viarsi, della estensione sua e dei suoi limiti; ed « essa non può farsene un' immagine più chiara se « non a misura che procede nelle sue indagini ». È manifesto, difatti, che di qualunque grande fatto svolgentesi nella vita civile, io posso studiare l' in-

trinseca natura e gli elementi onde è constituito, ovvero determinarne il valore e l'azione sociale. Posso indagare cioè il fatto etico nella coscienza individuale, o nei suoi rapporti sociali, e similmente il fenomeno giuridico, il movimento e la vita economica, il linguaggio, la coscienza religiosa, in quanto questa si manifesta non quale forma di sanzione della condotta personale, sibbene in quanto è fenomeno collettivo. Il Kidd, per addurre un recente ed autorevolo sociologo, ha bene studiata la funzione della vita religiosa nella evoluzione storica e sociale: quella funzione sociale e connettiva che i Romani antichi forse consacrarono nella parola *relligio*: dei quali anche in ciò si manifestò legittima erede e prosecutrice la chiesa cattolica, colla sua potenza di organamento sociale.

Ma se le respettive discipline possono legittimamente estendere l'opera loro allo studio di codesta quasi proiezione sociale dei fenomeni e dei rapporti da loro singolarmente esaminati, è ben naturale il chiedersi se non si possa ulteriormente procedere su codesta via verso una forma di sintesi più alta, la quale tenti di comporre in una unità di secondo grado ed organare le leggi comuni e più generali dei rapporti e delle forme sociali, non in quanto sono specificamente determinate come fenomeno giuridico, artistico, economico, pedagogico o religioso, bensì soltanto in quanto sono genericamente un processo sociale; come ad esempio, le leggi generali,

e multiformi poi nelle loro manifestazioni specifiche, della concorrenza, della divisione del lavore, quelle della imitazione sociale — così genialmente studiate dal Tarde come poi più rigorosamente dal Baldwin — la reazione della totalità sociale sull'individuo, e più generalmente le leggi che reggono il fenomeno della mutualità ; o solidalità o simpatia sociale. Processi sociali questi, che possono bensì essere respettivamente argomento dell'economia sociale, dell'Etica, delle scienze giuridiche, ma che richiedono pure una scienza superiore comparativa e coordinatrice che li guardi universalmente. A chi spetta, se non ad essa studiare p. e. le forme che prende l'imitazione nei vari ordini della vita sociale, o come si manifesta variamente lo stesso processo della divisione del lavoro nel campo della scienza, dell'arte, oltrechè in quello della vita economica ove lo considera l'economia politica? La monografia del Durckheim su quest'ultimo argomento potrebb'essere anzi uno *specimen* egregio di una indagine di sociologia generale, che le singole scienze sociali non potrebbero accogliere nel loro ambito, pur dandole, come fanno, tributo d'indicazioni e di suggerimenti nelle loro riecerche speciali. E qual'altra scienza se non una sociologia generale potrebbe dibattere il quesito sull'unità o totalità sociale, sia che questa s'intenda come alcunchè di universale, ovvero si risolva nell'idea d'un gruppo nazionale, definito da confini geografici e rappresentato da un sistema politico? E in qual modo è compatibile l'idea di questa unità sociale e del cre-

scente accentramento, idea così cara alla scuola biologica, coll'altra più recente (1) che raffigura la società come un terreno di conflitti e di antagonismi o di stirpi o di gruppi, sia che la natura di quei conflitti si tenga per immutabile, sia che se ne affermi la lenta trasformazione in forme sempre più civili (Gumplowicz, Ratzenhofer, Novicow e tutta la scuola marxistica)? In quali termini può ammettersi la realtà d'una coscienza sociale, e in quali attinenze essa trovasi colla coscienza individua? quale azione esercita il mezzo naturale sul gruppo sociale? vi è un progresso sociale e in qual misura a noi è dato il promuoverlo e il secondarlo? Quesiti alla cui dilucidazione e risoluzione non si vede come possano elevarsi quelle scienze che studiano i particolari fenomeni e le particolari forme dell' attività sociale, o che indagano il passato prescindendo dal presente e dalle indicazioni dell' avvenire.

Del resto accade avvertire che la stessa dimostrazione critica della insufficienza del criterio meccanico, o biologico, o psicologico, o economico, o etnoantropologico a costituire la sociologia sopra un saldo fondamento, non è essa medesima che una critica d' indole sociologica; la quale non potrebb' essere fatta se non si avesse il concetto dell'essere sociale come qualche cosa di ben più complesso di quello che non appaia da quei singoli punti di veduta.

(1) Ross, Recent Tendencies in Sociology nel *Quarterly Journal of Economies.* August 1902.

Che se così non fosse, converrebbe con pari ragione escludere dal novero delle scienze possibili anche la Biologia generale, dacchè il processo vitale è studiato egualmente dalla Botanica, o dalla Zoologia, o dall'Anatomia comparata, dalla fisiologia, anatomia, istologia umana, e da tutte le altre discipline congeneri. Eppure non vi ha credo chi possa negare oggi la possibilità d' una sintesi biologica e d' una Biologia scientifica — specie dopo l'esempio datone dallo Spencer — la quale ricerchi le leggi del processo vitale, comuni a tutte le forme del mondo organico.

E conviene inoltre porre mente ad un altro fatto. Certo saranno pochi a consentire che la veduta sociologica possa estendersi fino a farne una concezione generale dell'universo anche inanimato, quale hanno tentato di delinearla il Guyau e il Fouillée, pei quali i rapporti che legano i corpi celesti negli spazi siderei, non meno di quelli intramolecolari della materia, si dovrebbero considerare quali nessi di natura sociale. E nemmeno molti vorranno avventurarsi con alcuni sociologi organistici p. e. il Giddings (1) a ricercare le radici profonde dell' istinto sociale fino nelle uniformi riazioni o risposte degli apparati sensitivi elementari ad una comune stimolazione esterna. Ma a prescindere da codesto sociologismo universale, o da codesta ipotesi sulla ori-

(1) Giddings, *Concepts and methods of Sociology* in American Journal of Sociology. September 1904, p. 144 segg.

gine sensitiva della forma sociale, bisogna pur concedere che il fatto sociale e il fatto umano non si equivalgono esattamente; e che esiste una società dovunque due esseri si uniscono a creare dei rapporti, volontari e necessari, pei fini della vita. Codeste forme, sia pure elementari o rudimentali, della convivenza o consociazione, studiate, fra gli altri, dall'Espinas e dal Romanes, mostrano, ad ogni modo, che una scienza sociale può diramarsi oltre i termini dei fatti giuridici, economici e politici.

Ma pur ponendo da banda tutto questo, che la sociologia abbia delle scienze collaterali e finitime nella storia dell' incivilimento, nella filosofia della storia, nella demopsicologia, nella etnografia, nella economia politica, nella filosofia del diritto, non è chi non veda. Esse tutte studiano, da vari aspetti e con diversi intendimenti, il fenomeno della convivenza sociale: o per dire più esatto, ciò che per entro ad essa si svolge, la varietà delle funzioni che ne costituiscono la vita. Indagano il modo onde opera il sostrato sociale nelle specifiche attività dei suoi elementi, non ciò che esso è come forma nè i movimenti più generali a cui dà luogo; o in altri termini, studiano le speciali relazioni sociali, non le forme e le leggi generali di codeste relazioni, cioè la coordinazione e correlazioni sociali. Vero è che — come il Durckheim obietta al Simmel, e consenzienti con esso i nostri colleghi — la forma sociale divelta dal contenuto specifico della vita sociale è un' astrazione. Ma chi non sa che di astra-

zioni ha d' uopo sempre la sciénza, la quale non essendo che una analitica dei fenomeni, vive appunto e procede per questo isolare che fa l' uno dall' altro fenomeno, onde meglio scrutarne la propria natura? Chi non sa che la divisione del lavoro scientifico poggia appunto su cotali astrazioni?

D'altronde codesta composizione sociale è pure alcunchè di concreto, come quella che consiste in una certa combinazione di genti e di cose nello spazio e nel tempo; e lo studiarla dev'essere o può essere compito d'una scienza, per natura diversa da quelle che indagano i modi in cui opera; come la chimica che studia la composizione elementare o la costituzione dei corpi, sta accanto alla fisica che ne indaga le variazioni e i cangiamenti; o come oltre la fisiologia che ricerca le funzioni vitali, vi è l'anatomia o la morfologia che investiga la struttura degli organismi.

Se non che la struttura sociale e le leggi dei fenomeni più generali che in essa si determinano in quanto è struttura sociale, possono essere studiati con metodo comparativo, sì nella distribuzione loro nello spazio e sì nello svolgimento loro nel tempo. E in questa duplice dimensione o proiezione del fatto sociale potrebbe avere la sua ragione d' essere la distinzione fra una parte statica ed una parte dinamica, o cinetica, come il Giddings ama chiamarla, in cui può diramarsi la Sociologia. Il che anche giova ad indicare il posto che le può spettare quale mediatrice fra le scienze della natura e le scienze

morali e storiche. Poichè in quello che essa ricompone idealmente la genesi e lo svolgimento delle forme sociali dai primitivi *clans* alle più progredite società civili e studia la morfologia evolutiva dei gruppi sociali, si congiunge, pur distinguendosene, alla paleotnologia, alla storia dell' incivilimento e a tutte le discipline storiche che possono essere sue tributarie: mentre se si volge a ricercare e a comparare le odierne forme sociali nelle varie regioni della terra, così presso i *naturvölker* come presso i *kulturvölker*, nelle loro attinenze colle ragioni etnografiche e geografiche diverse, trae dalla etnologia, antropologia, fisica terrestre, e da tutte le scienze affini i più diretti sussidi all'opera sua. La quale, nella sua forma comprensiva dovrebbe consistere in coordinazione scientifica, in una sintesi superiore comparativa, la quale, riunendo le due serie della vita sociale come si manifesta nello spazio e nel tempo, tentasse il coronamento sintetico del processo e delle leggi generali inerenti alle manifestazioni varie della attività sociale o collettiva. Quale altra scienza se non una scienza generale della esperienza sociale o delle relazioni reciproche più generali fra gli esseri umani studierà comparativamente i vari tipi sociali, a cominciare dalle prime società animali per venire alle società umane di carattere e di origine etnica, fino alle più alte forme di società civile, che non si fondano più sui rapporti di consanguineità naturale? Pare, dunque, che, per tal rispetto la sociologia debba essere — ciò che nessuna scienza sociale in

particolare può essere — scienza dell'evoluzione sociale; debba ricercare, cioè, in qual modo lo svolgimento sociale risponde al processo evolutivo cosmico e vitale; e in secondo luogo quale sia lo speciale *modus operandi* della evoluzione nell' ordine sociale. Il che non può fare la scienza che studia lo svolgimento della vita economica, nè quella che indaga l' evoluzione religiosa, o giuridica o etica, o artistica; ma solo una scienza che ricerchi la correlazione di tutti questi processi evolutivi particolari, e dimostri per quali segni l'evoluzione sociale si distingue dalla evoluzione vitale , al modo che Darwin dimostrò come questa derivi la sua direzione ed efficacia da una legge che non vale per l' evoluzione cosmica , cioè la selezione naturale.

Nè so convincermi che una sociologia così intesa si rivelerebbe come un duplicato della psicologia o della filosofia dello spirito, e che — secondo s' esprime il collega Petrone — la coordinazione ed unificazione delle scienze sociali concrete sia dovuta a questa. Poichè la filosofia dello spirito — dato che possa costituirsi in scienza prima che le indagini della psicologia sperimentale sieno pervenute a resultamenti più consentiti e numerosi che oggi non sieno — comprende così quello che l'Hegel direbbe lo spirito obiettivo come lo spirito subiettivo, e gira più ampiamente di quello che non potrebbe la sociologia. La vera coordinazione e l'anima delle scienze sociali dovrebb' essere non già la filosofia dello spirito, bensì propriamente la filosofia

dello spirito obiettivo o sociale, o la psicologia sociale, la quali indaghi i fattori psichici della civiltà, come hanno tentato di fare, per addurne due fra tanti recenti, il Lester Ward e il Kidd (1). E allora si ritorna per un altra via allo stesso punto: la sociologia non essere in fondo se non la filosofia dell' uomo sociale, o la filosofia delle scienze sociali.

Se non chè quì sorge il quesito: se si possan dare leggi che governino i fatti della vita sociale. Non vi è egli nel giro dei fatti umani quell' elemento irreducibile della spontaneità originale che si sottrae alla necessità di natura? Questa difficoltà che i colleghi hanno ripresentata, e che escluderebbe anche la possibilità scientifica d' una filosofia della storia, richiederebbe ad esser dibattuta troppo più lungo discorso di quello che io intenda di tener qui. Onde starò pago ad indicare solo i lineamenti primi di alcuni concetti che servano nel parer mio a giustificare il diritto all'esistenza d'una scienza o filosofia sociale. La quale legittimità non è rigorosamente legata alla condizione che anche i fatti della vita sociale sien ricompresi non solo dalla legge universale di causalità, sì anche da un rapporto di rigorosa determinazione. Altro è dire che il rapporto generale di causa comprende pure in generale i fatti del viver sociale, altro è volerli ridurre

(1) Ward *Pure Sociology* New Jork 1903, Kidd, *Principles of Western Civilisatim* Londra 1902.

ad una necessità meccanica, o anche soltanto ad una necessità logica. Ma d' altra parte non si può dire che essi presentino una così continua variabialità e singolarità qual'è quella propria dei fatti che sono oggetto di narrazione storica. Non senza ragione il Simmel ha detto che una legge storica dovrebb'essere una specie di legge in *partibus infidelium*; dacchè una legge valga solo per la sua esatta ripetizione, e la storia non si ripete. Il vero è che i fatti sociali hanno pure una certa uniformità di manifestazioni e parallelismo di svolgimenti, per l'affinità delle condizioni loro, che si riproducono in tempi e spazi diversi. Basterebbe a provarlo, come altrove io scriveva, indirettamente la unificazione dei codici tentata da più parti fra i popoli civili, il movimento convergente per una legislazione protettiva del lavoro, per l' emancipazione femminile, per la pace internazionale. Se i tentativi di tali riforme non hanno finora sortiti gli effetti desiderati, basta il fatto che quei propositi si sien manifestati per attestarci, non solo il sentimento di universalità umana ma la convinzione di una certa uniformità di condizioni sociali presso i vari popoli, senza la quale quegl' ideali non sarebbero fioriti nella mente di alcuno. E più ancora ce ne fa fede il ripetersi, a distanza di tempi, o presso popoli diversi e lontani, di identiche forme religiose di istituti civili e di manifestazioni della cultura e della vita sociale d' ogni genere. Pur senza credere ai *ricorsi* del Vico e ai ritorni del Nietzsche, è innegabile il riprodursi di certi processi di vita civile

a distanza grande di tempi e di spazi. Chi pensi al grande movimento di vita religiosa che si svolge simultaneamente fra il VII e il VI secolo av. C. dall'India fino alla Magna Grecia, cioè fra paesi e genti che non avevano contatto fra loro: o chi consideri il riprodursi dallo stesse leggi nella formazione delle epopee nazionali, dall'Epos omerico all'odierno Kalewala finnico, o alla legge delle successione delle forme politiche, segnata già da Aristotele, non può tardare a persuadersi, che un parallelismo notevole governa i grandi fatti collettivi della storia e della civiltà.

C'è, dunque, come lo Stein giustamente la chiama, una causalità circoscritta per la vita sociale, diversa dalla infinita e rigida causalità che regge incondizionatamente il processo naturale: leggi empiriche, per dirla col Wundt, che posson convertirsi in massime regolative dell'esperienza civile. Regole, dunque, veramente, anzichè leggi nel rigoroso senso scientifico della parola; dacchè le regole consentono eccezioni: le leggi no, senza cessare d'esser tali. Il che basterebbe ad escludere la possibilità di un metodo organico in Sociologia, nonostante le recenti difese del Lilienfeld (1). Ma d'altra parte non si può negare che tra le formazioni sociali e il processo storico, che ha il suo fondamento nell' individuo, corra un divario notevole e grande. Possiamo fra gli storio-

(1) Lilienfeld Zur Vertheidigung der organischen Methode in der Sociologie, Berlino 1898.

grafi trovare dei fautori di quell'individualismo che la vita della storia deriva dalle grandi eroiche figure: dal Buckle, dal Carlyle, dall' Emerson a venire fin al Nietzsche. Ma un così estremo individualismo sarebbe assurdo nella scienza sociale: la quale ha che fare coi prodotti di forze impersonali e collettive, ed ha per suo oggetto dei fenomeni estendendisi in un lungo periodo di tempo, con un ritorno determinato da una certa costanza periodica, o apparenti con una certa regolarità in vasti aggregati nello spazio, come le comparazioni statistiche tenderebbero a dimostrare. Onde se per un verso appartiene alla scienza delle leggi e della necessità reale, per un altro si accosta alla scienza descrittiva dei fatti; e quasi appare mediatrice fra le scienze storiche e le naturali: o per meglio dire, l'elemento storico e l'elemento della costanza naturale delle leggi vi si combinano e contemperano in una misura, che è difficile ridurre ad una formula generale e costante (1).

Che il bisogno d'una tale scienza comprensiva e generale delle correlazioni umane si sia fatto sentire più distinto ai tempi nostri, non è meraviglia. La materia sociologica, compresa inizialmente nelle dottrine politiche dei due grandi maestri del pensiero greco, rimaste normative per secoli, si andò specificando, prima nelle ricerche storiche, poi nella investigazione dei fenomeni economici, e via via degli

(1) V. il mio scritto in *Rivista it. di sociologia*, Sett. 1898.

altri aspetti della vita sociale, religioni, costumanze, legislazioni, e infine nello studio delle attinenze di essi tutti colle condizioni geografiche, climatiche etnografiche e via dicendo. Era naturale che si determinasse col tempo un movimento di ricomposizione e di riedificazione di questa così varie e ricca materia già disciplinata dalle scienze sociali, e che questo dovesse destarsi in una età come la nostra nella quale alla tendenza, ancora viva e continua, alla specificazione e alla ramificazione del lavoro scientifico, va ora sempre più associandosi l' opera inversa di integrazione e di sistemazione scientifica; alla quale avviavano già spontaneamente le due grandi colonne delle scienze naturali nel Secolo XIX, la dottrina della conservazione della energia e della unità delle sue forme e l'altra della unità originale delle forme viventi, implicita nella idea della evoluzione. Che, dunque, le sintesi speciali nascenti dalle diverse discipline le quali studiano la convivenza civile nelle varie manifestazioni inclinino ora a ricomporsi in una nuova forma di induzione generalizzatrice e di sintesi, è una tendenza ben consentanea allo spirito del tempo e alla direzione normale della cultura odierna.

Ma altro è riconoscere che questo processo di ricomposizione si va delineando, altro è asseverare che una Sociologia generale oggi sussista in organismo solido e sicuro di scienza. I tentativi di sistemazione sociologica dallo Spencer al Gumplowicz, dal Fairbanks al Loria, sono fino a qui, per fermo, assai

manchevoli, e comprendono spesso indagini che sono di spettanza delle scienze speciali politiche, giuridiche ed economiche. Ma ricordiamoci che si tratta di una disciplina la quale è appena negl' incunaboli suoi, e muove i primi passi; nè è lecito escludere che il quesito qui dibattuto prosa dirimersi col fatto del *solvitur ambulando.*

Se non che poichè questo ancora non è, il creare oggi delle cattedre di Sociologia — come pure ve n'ha in Germania e in Francia — è per lo meno prematuro e incanto provvedimento, il quale potrebbe dar luogo a sintesi affettate di inesperti, atte più a discreditare la futura disciplina che ad avviarla verso una sicura opera d' integrazione e di sistemazione scientifica.

UNA QUESTIONE SOCIOLOGICA

NOTA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FEDERICO PERSICO

—

Alla nota del socio Petrone sulla Sociologia come scienza autonoma, così piena di erudizione e di acume, ha risposto con gravi considerazioni il socio Chiappelli; e mi duole di non aver sentito il discorso del socio Arcoleo.

Se è notevole il disaccordo nella sostanza dell' indagine tra il Petrone e il Chiappelli, tuttavia essi s' incontrano nelle conclusioni, poichè l' uno e l' altro non stimano opportuna la creazione di una cattedra di Sociologia.

Io mi affretto a dichiarare che accetto, per conto mio, queste conchiusioni. È stato osservato che i lineamenti di codesta disciplina non sono chiari nè ancora definiti tra i suoi varii cultori; e un novello insegnamento dovrebbe avere per obbietto una materia già organata, riconosciuta, che abbia bensì relazione con altre scienze, ma i cui limiti fossero precisi a bastanza da non confondersi con quelle e non

usurparne il terreno. Aggiungerò, ricordando una importante osservazione del prof. Chiappelli, che la sociologia può avere una comprensione in fondo larghissima, e non contentarsi de' confini della società umana. Sicchè, quando una sociologia avesse la sua cattedra, poichè si può scorgere una società in ogni comunione di enti che tendano ad una certa unità, non tarderebbe forse la fecondità della nuova scienza a generare via via una sociologia siderale, fisica, vegetale, animale, ec. ed esigere delle cattedre rispettive.

Se io fossi ministro — ma il pericolo non c'è — una nuova cattedra in questo nostro Ateneo vorrei fondarla, ma dedicata a Giambattista Vico e alle sue dottrine. Questo grande napoletano, il cui nome oramai va per le bocche di tutti riverito e celebrato, è tuttavia studiato e meditato da pochi, e quelli che l'hanno esposto e discusso pare a me che non penetrarono nel suo intimo e fecondo pensiero. Poichè di sociologia è il discorso, non è forse il Vico con la sua *Scienza nuova* il primo dei sociologi? Con questa differenza, ch' egli non vaga in filosofemi astratti, arbitrarii, unilaterali, ma nuovo Colombo della storia, indaga il mondo oscuro e favoloso delle umane società, ne osserva il corso nei tempi, discopre che i vizii e passioni stesse degli uomini, come la ferocia, l'avarizia, l'ambizione, sotto l'ascosa guida della Provvidenza, divennero milizia, commercio, corti; e guardando ad una storia ideale eterna, studiò le leggi stabili che dalla barbarie condussero

l' uomo alla civiltà, dalla quale, corrotta, si ripiomba nella barbarie.

L' intento di questa nuova scienza sulle umane società è chiaro, per quanto lo sguardo di chi la studia si smarrisca spesso nell' ampiezza, novità e profondità dell' indagine. Se il Vico a questa sua scoverta non diè il battesimo d' un nome, fu perchè, io credo, badava più alla cosa che alla parola; e non amò quel linguaggio acroamatico, che si usa spesso dopo di lui nelle scienze, amico di neologismi, grecismi e ibridismi di ogni sorta (1).

Ed ora tornando al nostro argomento più da vicino, osserverò che se una vera e autonoma sociologia non c' è, nè voglio profetare se vi sarà, un fat-

(1) È degnissimo di nota questo voto del Manzoni, cioè della mente più serena, più ampia e misurata, più ideale e insieme più pratica dei nostri tempi. « Osservando i lavori del Muratori e del Vico, par quasi di vedere, con ammirazione e con dispiacere insieme, due gran forze disunite, e nello stesso tempo, come un barlume d' un grande effetto *che sarebbe prodotto dalla loro riunione.* Nella moltitudine delle notizie positive, che il primo vi mette davanti, non si può non desiderare gl' intenti generali del secondo, quasi uno sguardo più esteso, più penetrante, più sicuro; come un mezzo di acquistare un concetto unico e lucido di tante parti che, separate, compariscono piccole e oscure, di spiegar la storia dell' umanità, e insieme d' arricchir questa, di trasformare in dottrina vitale, in scienza perpetua, tante cognizioni senza principj e senza conseguenze ». (Discorso storico etc. cap. II, verso la fine).

to sociologico ci è pur troppo, ed importa che si consideri nella sua gravità, perchè è pregno di oscure minacce. E giacchè le sue radici sono annose, anzi secolari, mi si permetta ch' io rimonti brevemente alle sue origini, perchè se ne abbia almeno la spiegazione, se non il pronto rimedio.

La grande rivoluzione di Francia in sulla fine del secolo XVIII spazzò via l' aristocrazia e i suoi privilegi, abolì i Consigli di Stato, i parlamenti, le corti provinciali, sminuzzò le antiche provincie; e le corporazioni di arti e mestieri, già soppresse dal Turgot, ma poi risuscitate, soppresse di nuovo e definitivamente con una legge del 2-17 maggio 1791, dichiarando che il diritto di lavorare era la proprietà di tutti (1).

È nota la sua dichiarazione dei diritti dell'uomo, come uomo astratto, non qual'è nelle condizioni sociali, ma quale un filosofo lo può pensare, e forse perciò tanto lodata dal Cousin. Ed è noto il ternario di libertà,

(1) È notevole che il deputato Le Chapelier, in quello stesso anno 1791, fece votare un' altra legge, per la quale i cittadini di una stessa arte e professione non potevano riunirsi per nominar presidente, segretario o sindaco, tener registri, prender deliberazioni sui loro *pretesi interessi*; e s' ingiungeva alle municipalità e altri corpi amministrativi di non accogliere indirizzi o petizioni sotto nome di una professione o stato, e vegliare perchè si annullassero le deliberazioni prese in quella forma, e loro si vietasse l' esecuzione.— Il lavoratore, quale ch' ei fosse, era bensì libero, ma ridotto ad una solitudine cellulare!

eguaglianza e fraternità, con incarico però alla gligliottina di fare all' ultimo principio le debite eccezioni.

Come si distinse il nuovo Stato dall' antico regime, e come si costituì politicamente lo Stato? Da un lato, un' assemblea unica, sovrana, centrale, che non incontrava in altri istituti alcun freno o temperamento; e dall' altro il popolo, cioè la massa dei *citoyens* puri e semplici, proclamati politicamente liberi ed eguali, come gocce d' acqua o granelli di polvere. Vero è che non tutte codeste gocce di acqua si rassegnarono ad una passiva condizione, e perchè uomini in fondo e dichiarati liberi, si adunavano in piazza o nei clubs, e addensatisi in nuvoloni, a quando a quando scatenavano il temporale sulla stessa Assemblea.

Napoleone primo Console e poi Imperatore diè un' assetto al paese sconvolto e stanco dagli annosi turbamenti. Ristaurò le finanze esauste; fece sopire i partiti, accogliendone gli uomini da ogni parte; rasserenò le coscienze; ordinò l'amministrazione dello Stato con l' istituzione di prefetti, sottoprefetti e sindaci, quasi gradi militari di un reggimento; ma avendo alle mani imprese varie e difficili, alti e ambiziosi disegni nella testa, non permise ad altri cervelli (che non vide in verità potessero valere quanto il suo) d' ingerirsi nella politica e nel governo, che le poderose sue mani bastavano sole a contenere. I principj della Rivoluzione non pensò di alterare; e lasciò ai cittadini l' eguaglianza, compensando la negata libertà con la gloria.

Dopo di lui non si ardì neppure di ricordare o riformare alcuni istituti del passato; ma alle dottrine del Rousseau sulla volontà e sovranità popolare s' innestarono quelle del Montesquieu.

Così, nella Restaurazione, e più largamente con Luigi Filippo, uno Statuto (*Charte*), a imitazione della costituzione inglese, introdusse le libertà costituzionali e il sistema rappresentativo. Fu questo il periodo più colto e prosperoso della Francia moderna, ajutato dalla pace a ogni costo e dall' alto censo elettorale.

Sennonchè, la questione appunto su codesto censo mutò da un giorno all' altro in repubblica la monarchia di luglio. Un poeta illustre pensò che all' eguaglianza politica di tutti dovesse corrispondere il voto pari e di tutti, e il suffragio universale fu decretato, per restar fermo da quel tempo in qua. È curioso però che questa forma di voto, la quale per i radicali è panacea di molti mali, manifestatisi gli umori ben torbidi della 2.ª Repubblica, servì di battesimo e puntello al 2.° Impero, uscito da un colpo di Stato, e ribattezzò poi quell' Impero, poco prima che cadesse.

Le condizioni dell'Italia non sono in sostanza politicamente dissimili dalla Francia, essendo il regime parlamentare di quella repubblica, salvo in cima, ben poco diverso dalla monarchia parlamentare. Un' assemblea legislativa e un governo centrale, che le crisi rinnovano frequentemente, una burocrazia numerosissima, nelle cui mani vanno a raccogliersi gli

affari , un' amministrazione che dal centro, per via di prefetti, sottoprefetti e sindaci, si stende sul territorio con severa disciplina ; e dall' altro lato un popolo , che si dice sovrano, perchè in certi giorni romorosi e più o meno torbidi, ciascun atomo individuale di esso va a deporre un nome in un' urna con eguaglianza matematica, per cui Guglielmo Marconi non diversifica da un conduttore di tram , e Giosuè Carducci da un bidello universitario.

Da un cosiffatto sistema vengon fuori i Parlamenti. I quali , nati da folle diverse , transitoriamente adunate nei collegi elettorali, riescono anch' essi una moltitudine varia, non già un organismo. Non dico che degli uomini integri, colti, capaci e vogliosi del ben pubblico non vi si trovino; ma è un caso fortunato che ve li può mandare, non un sistema ordinato a tal fine (1).

I membri di queste Assemblee si distinguono in partiti. Ma è già lontano il tempo, nella stessa Inghilterra, di due grandi partiti, disciplinati , riuniti da un programma, che si alternavano al potere, secondo certe vere correnti d' idee e di bisogni pubblici, e che potean dirsi la sistole e la diastole della vita pubblica. Ora si hanno dei conservatori, dei progressisti, democratici, radicali d' ogni tinta, dei repubblicani nelle monarchie e dei monarchici nella

(1) Sui vizi dei sistemi elettorali vigenti e sulla inorganica formazione dei Parlamenti leggansi i lavori di Carlo Benoist e Adolfo Prins.

repubblica , e da un certo tempo dei socialisti , i quali non si occupano che dei soli lavoratori manuali e materiali, come se in una società civile e ordinata un lavoro, di natura più alto, industriale, commerciale , intellettuale, artistico , morale non ci fosse , o fosse da trascurare. Nei quali partiti avendo spesso luogo dissidii e tendenze diverse , le maggioranze parlamentari sono fluttuanti e malferme ; d' onde le crisi frequenti , l' instabilità dei governi, e la poca continuità e fermezza dell' opera legislativa.

Che cosa rappresentano questi rappresentanti della nazione? S'usa dire che ne esprimono la volontà e l'opinione. Ma d'onde attingerebbero questa volontà e questa opinione? Non dai loro collegi, composti di uomini diversissimi per condizioni e interessi, i quali non si manifestano da altro che da una scheda contenente questo o quel nome, e in caso di vacanza del collegio spesso ad un socialista fanno succedere un conservatore, e ad un monarchico un repubblicano. Non dai giornali, le cui opinioni son così varie, così discordi e cozzanti tra loro. In fondo non rappresentano, nella migliore delle ipotesi, che le loro idee e le loro particolari tendenze, o gl' interessi speciali dei loro collegi.

Ora, il popolo, che si dice libero sol perchè ciascun individuo isolato può, se ne ha il modo, farsi strada tra la folla, lottare per l' esistenza, badando a non urtare nel codice penale e , *bonis vel malis artibus*, spingersi innanzi, per arrivare agli onori, al potere, alla ricchezza, e se non gli riesce, ammazzarsi

o perire d' inedia; gode, se si vuole, di libertà, ma disordinata e malsana, e se ne vedono gli effetti.

Un popolo vero non è moltitudine di molecole indifferenti, ma è aggregato di famiglie, parte dell' uman genere, società umana e civile insomma in uno Stato determinato. E la società è vita, organica, distinta, moltiforme, di uomini in carne e ossa e non di astrazioni come i numeri. È l' insieme dei bisogni umani, dei fini umani, alla sodisfazione dei quali provvedono gl' individui, secondo le loro attitudini intellettuali, morali e fisiche, assumendo una funzione sociale, e impiegando il lavoro per adempierla. È mutualità così di funzioni, di bisogni e interessi, che si coordinano tra loro, che *conjurant amice* alla civiltà, e costituiscono categorie cittadine, professioni, o classi che si chiamino, e vanno dallo scienziato al ciabattino, dal proprietario al colono , dall' armatore al battelliere, dal fabbricante all'operajo e via via, di grado in grado.

Secondo le attitudini e l' ingegno di ciascheduno, l' educazione, le circostanze di luogo, di tempo , di famiglia, le funzioni mutano liberamente , e l' operajo di oggi può diventare il dovizioso fabbricante di domani, il figlio dell' agricoltore salire un giorno ad una cattedra illustre.

Così è costituita, così si perfeziona e prospera la vita reale e civile. La società umana non è dunque un numero indeterminato e vario di volontà e opinioni, ma organismo di funzioni più o meno nobili e necessarie all' esistenza, d' interessi legittimi, che in

fondo muovono gli uomini ad operare, a perfezionarsi civilmente, e che, nella dovuta misura, vogliono essere sodisfatti.

Ora, il regime politico, il governo dello Stato, per la sua genesi, non corrisponde alla stuttura di questa società, dal cui seno pure egli nasce; e non avendo altro contenuto che partiti, cioè gruppi di opinioni e intenti diversi ed opposti, naviga come può tra gli ostacoli, con un corso a parte dalla vita vera e pubblica; benchè operi su questa coesistenza di umani bisogni, ma senza veramente ispirarsene, per mancanza di organi atti a ispirarlo. Certo, un'epidemia, un'inondazione, o altra calamità fa rivolgere lo sguardo del potere politico su coloro i cui interessi sono lesi da quegli accidenti, ma queste cure sono anche accidentali e passaggiere, e la politica ripiglia poi il suo cammino a parte.

Una tale segregazione della vita politica dalla sociale, la contrapposizione dello Stato da un lato e dell'individuo, moltiplicato per milioni, dall'altro, non mancò di produrre il *fatto sociologico*, a cui accennai in principio, sì nella pratica come nella dottrina.

L' invenzione del vapore, l' invasione delle macchine, la formazione delle società anonime, che misero in mano ai produttori e intraprenditori enormi capitali, crearono la grande industria, di cui s' è potuto vantare il secolo da poco compiuto, e che continua e s' accresce, in questo che è cominciato, con gli altri ajuti che le scienze naturali e nuovi congegni le somministrano. La popolazione minuta, che

col lavoro delle braccia dee trovare la sussistenza, si versò a legioni nelle gigantesche officine d'ogni genere, destinate alla produzione industriale, o a pubblici servizi di trasporti, d'illuminazione, e simili. Il solo legame tra questi lavoratori e i fabbricanti, intraprenditori e società industriali fu il salario; e la misura di questo proporzionata alla concorrenza dei molti che offrivano le braccia, e ai bisogni o interessi dell'azienda e della produzione: il che spesso riduceva la rimunerazione allo stretto necessario per l'esistenza di un uomo. Nessuna previsione per le famiglie di quegl'individui, per i casi d'infermità, di vecchiaja, d'impotenza al lavoro, di morte.

La comunanza dei bisogni e della condizione, la forza che dà il numero, il nessun rimedio che loro somministrassero le leggi e la politica, indusse quei lavoratori a provvedere da sè, come potevano, al miglioramento della loro classe, e pensarono che gli scioperi, col danno causato ai produttori dalla sospensione del lavoro, sforzassero costoro, per evitare perdite maggiori, a migliorar la condizione dei dipendenti e salariati.

Un altro fatto si avverava nel campo della dottrina. Fin dalla prima metà del secolo scorso, poichè la politica si era separata dalla società civile; il Codice in varii titoli si era curato della proprietà e delle sue modificazioni, ma non aveva parola sui contratti di lavoro e sui salarii; gli Statuti si occupavano della formazione dei pubblici poteri, della libertà e guarentigie accordate agl'individui, senza

badare alla sociale coesistenza di essi — lo Statuto Italiano appena di passaggio l'adombra nelle categorie di senatori, —; e poichè l'Economia politica dalla libertà del lavoro non avea saputo trarre altre illazioni che la sfrenata concorrenza e la legge dell'offerta e della dimanda, alcuni pensatori, come il Fourier, l'Owen, il Saint-Simon proposero i loro sistemi sociali, finchè Carlo Marx non inaugurò il socialismo contemporaneo, che ha man mano trovato cultori ed apostoli, e si è sparso in Germania, in Francia, in Italia. L'individualismo così generò il suo contrario.

Non è nell'intento e nella misura di questa mia nota il discorrere delle relazioni tra il capitale e il lavoro, della nazionalizzazione della terra, della proprietà collettiva invece dell'individuale, dell'avvento sperato dei proletarii al governo degli Stati, e simili disegni e dottrine. E molto meno mi propongo di suggerire al Governo i modi più atti a scongiurare o a reprimere gli scioperi, le crisi e le violenze che si minacciano.

Solo, per dare una conchiusione a questi appunti, poichè lo stesso prof. Petrone accennò, alla fine del suo scritto, che l'*unilateralità e lo specialismo* abusivo delle scienze sociali concrete potevano vantaggiarsi e allargarsi con lo studio dei *nessi sociali* annunziati dalla Sociologia, io proporrei appunto ai filosofi politici, e in ispecie ai cultori del diritto costituzionale, le seguenti questioni ed indagini:

1. Alle associazioni, fratellanze o leghe che, gio-

vandosi della libertà, si sono formate, e cercano più o meno tumultuariamente, senza leggi che le prevedano o le disciplinino, di provvedere ai loro interessi, come meglio possono, magari con la forza attinta dal numero, convien riconoscere una esistenza legale, e dichiarare corporazioni giuridiche gli aggruppamenti di arti, mestieri, professioni di ogni genere che si costituiscano, conceder loro potestà di formulare i loro statuti, dar loro il diritto di possedere e formarsi un patrimonio con le contribuzioni dei socii, ricevere donazioni e legati, stare in giudizio ec.?

2. Quale ingerenza necessariamente spetta allo Stato, al Governo, per vegliare su queste personalità giuridiche, riformarne i regolamenti, limitarne gli acquisti, aggrupparle secondo le affinità delle funzioni, intervenire nelle contestazioni che nascono?

3. E finalmente, non converrebbe dal seno di tutte le arti e professioni, per via di libere e particolari elezioni, comporre un ramo del Parlamento di rappresentanti quei varii interessi e funzioni sociali, in quella misura e proporzione che le condizioni dello Stato, la sua civiltà, e la qualità rispettiva di quegl' interessi e professioni richiedono (1)?

(1) Un passo verso codesta riforma potrebb' essere l' introduzione della rappresentanza di classi nei consigli comunali e provinciali; la quale potrebbe, senza alterare lo Stato, risolvere la tanto dibattuta e difficile questione del decentramento e delle autonomie locali.

Non si può negare che un'assemblea così composta sarebbe più sincera espressione della società e dell' interesse pubblico, e nascerebbe come un vero e vivente organismo. Certo, a deputati di quegli ordini varii verrebbero chiamati i più notabili e capaci della classe, o almeno coloro che meglio ne esprimessero i bisogni. Non si avrebbero più, io credo, a deplorare astensioni, brogli, corruzioni, ingerenze illecite nelle elezioni. Vero è che la lotta degli interessi, spesso opposti, di alcune classi tra loro sarebbe trasportata nell'aula legislativa; ma diverrebbe lotta legittima, e il giusto temperamento potrebbe aver luogo coi voti degli altri rappresentanti, estranei al conflitto (1).

Mi si dirà che siffatte radicali novità nella formazione del corpo legislativo non saranno neppur tentate da chi solo può recarle in atto, e l' intendo. Nè mi nascondo le non lievi difficoltà delle proposte questioni sia nelle loro indagini sia per le

(1) All'acume politico di Vincenzo Coco, fin da' suoi tempi, non isfuggì che tutti i governi che si chiamano misti devono esser regolati dal conflitto degl'interessi, « perchè le volontà individuali non esistono mai se non per masse; e quella che si chiama volontà di ciascuno non è che la volontà di ciascuna classe del popolo. Or quando si conservan le classi e si mettono in conflitto tra loro si giunge più presto all'uniformità che quando, volendo render tutti gli uomini eguali, e volendo distruggere l'interesse individuale, si lascia sempre però quello della forza ». (Dai manoscritti inediti).

pratiche applicazioni. Nondimeno, se lo studio di politici e pensatori indipendenti sarà rivolto con costanza su tali questioni, se un'opinione generalmente si formerà, se soprattutto certi fatti torbidi e ostili alla quiete dello Stato si ripeteranno, in un più o meno lontano avvenire il problema arduo ma incalzante dovrà avere una soluzione.

Osserverò conchiudendo che se la fine di un secolo distrusse abusi antichi e spezzò al popolo gravi catene, e fu benefizio; d'altra parte alcuni errori e vuoti legò ai tempi che successero, e il nuovo secolo dovrà pure un giorno correggere quegli errori e colmar questi vuoti.

DEL

CONCETTO E DEI LIMITI DELLA SOCIOLOGIA

NOTA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FILIPPO MASCI

Dopo le esaurienti comunicazioni dei Colleghi illustri, che mi hanno preceduto in questa discussione, a me tocca un còmpito assai modesto, quello di giustificare quella qualsiasi opinione che mi sono formata sull' argomento. E lo farò con quella brevità che è imposta in una comunicazione accademica, la quale è fatta non tanto pel pubblico, anche colto, quanto per persone la cui sicura competenza dispensa dall' entrare in molte particolari spiegazioni.

Le quistioni che ho proposto a me stesso sono queste: vi sono dal punto di vista logico delle obiezioni preliminari contro il costituirsi della Sociologia come scienza? Questa prima quistione si risolve in tre altre: fino a qual punto la difficoltà di determinare delle vere e proprie leggi può valere contro il formarsi di una scienza nuova? Se si possa dire che una scienza manchi di un contenuto proprio per questo, che essendo essa una scienza gene-

ralé rispetto a un gruppo più o meno ampio di scienze particolari, il contenuto suo è riducibile a quello del gruppo. Se il costituirsi di una nuova scienza sia condizionato necessariamente dal criterio della *irreducibilità* della proprietà essenziale del gruppo di fenomeni che essa studia, ovvero basti la presenza di un carattere nuovo derivato. Tutte queste quistioni vanno, s'intende, esaminate non in astratto, ma in rapporto alla Sociologia, che è il tema della nostra discussione.

La seconda quistione generale è di sapere, se allo stato attuale, e tenuto conto del lavoro intenso fatto dal Comte in poi, e moltiplicato tanto straordinariamente ai dì nostri, intorno alla Sociologia, questa scienza si possa dire costituita, e in qual grado. La risposta a questa e alle precedenti comprenderà la determinazione del concetto e dei limiti della Sociologia.

I.

Cominciamo dalla prima che riguarda la consistenza logica della Sociologia, e propriamente da quella, subordinata, circa la possibilità di determinarne le leggi. Per essa io non posso far altro che riferirmi a quello che ne ho scritto nell'ultimo capitolo della mia « Logica » e in sul principio del paragrafo VIII della mia Memoria sulla « Libertà nel diritto e nella storia » stampata nel vol. XXXIV dei nostri *Atti*. In quei due scritti io trattai la qui-

stione da un punto di vista più generale, perchè la considerai in rapporto alla possibilità di determinare delle *leggi storiche*. E mi chiarii contrario alla teoria che contesta la possibilità di una scienza della storia, e non ammette che semplici indagini di *metodologia storica*. Questa teoria afferma, che non si può parlare di *leggi* della storia, e che questa si deve considerare come oggetto di una conoscenza non *nomotetica* ma *idiografica*. Io espressi invece il concetto, che le scienze storiche siano anche scienze nomotetiche; ma che le leggi storiche formino una categoria a parte di leggi, le quali si possono chiamare *leggi di tendenze*, cioè tali, che se sono vere assolutamente per un gruppo di cause considerato, e *in abstracto*, non sono vere in realtà se non come tendenze, cioè come modi di azione di cause operanti in un insieme di altre cause modificatrici e variabili. Le scienze storiche vanno da un estremo di scienze massimamente nomotetiche, p. es. la demografia e l'economia, che sono contermini per questo loro carattere con le scienze naturali, alla storia propriamente detta, che è idiografica senza perciò lasciar di sottostare a leggi di tendenze.

La caratteristica logica generale delle scienze storiche è l'intima compenetrazione in esse dei procedimenti induttivo e deduttivo, di cui nessuno può stare senza dell'altro. Ma questa caratteristica non rappresenta che il caso estremo di una legge logica generale, la quale solo nel congiungersi di quei due procedimenti inventivi fa consistere la perfezione logica del

sapere scientifico. Trattasi di differenza di grado, non di qualità. E se nelle scienze naturali l'induzione può stare senza la deduzione, ciò accade perchè il numero delle cause è relativamente piccolo, e la loro azione è relativamente uniforme. Il Comte ha acutamente notato, che in Sociologia l'uso di questi due metodi presenta delle particolarità. Nelle scienze fisiche deduttive, l'induzione trova le leggi elementari, e perciò stesso più generali, dalle quali si traggono per deduzione le leggi complesse; e l'osservazione diretta dei fenomeni ha la funzione di verificare le leggi ottenute mediante la deduzione. Ma questo procedimento non si può adoperare in Sociologia. Non si possono dedurre le leggi sociologiche dalle leggi più generali della natura umana (biopsichiche), e adoperare l'osservazione diretta come mezzo di verificazione. Tale fu la dottrina del Bentham, che Comte considera come erronea. Perchè il fatto sociale non è solamente effetto delle leggi della natura umana, ma anche dell'influenza accumulata delle generazioni passate sulle presenti. Gli esseri umani sociali non sono gli enti astratti della biologia e della psicologia, ma gli enti storici. Quindi la constatazione delle uniformità della vita sociale è il primo passo, l'esperienza e l'induzione le trovano. Ma per provare che sono leggi e non fenomeni temporanei, bisogna invertire il metodo delle scienze fisiche deduttive. In queste l'esperienza serve di verifica alla deduzione, in Sociologia invece l'esperienza storica trova le leggi, e la deduzione dalle leggi biopsico-

logiche della natura umana le verifica, cioè dà loro il valore di leggi, anzichè di accidenti temporanei.

Si badi che anche nei fenomeni naturali non si produce mai un'esatta ripetizione, nè una serie è mai simile ad una serie, nè un prodotto a un prodotto. E quando la *collocazione* delle cause è variabile, come nei fenomeni meteorologici, e in molti dei biologici, (p. es. l'eredità), la conoscenza è idiografica e non nomotetica tanto nelle scienze naturali che nelle storico-sociali. Queste, e massimamente la storia propriamente detta, rappresentano l'estremo di una serie antitetica, al cui estremo opposto è l'uniformità astronomica, nella quale la legge e il fatto coincidono. Ma entro la serie, un quadro morboso in un individuo determinato, e un evento storico, sono su per giù oggetto della stessa conoscenza idiografica. La Sociologia, che vuol essere come la storia naturale delle formazioni sociali, sia nei singoli istituti, come nell'insieme della vita sociale, sta molto di qua dall'incertezza massima delle leggi della storia propriamente detta, e per questo rispetto si accosta al gruppo delle scienze economiche. Ma incontra difficoltà assai maggiori di queste per la generalità sua, che abbracciando tuttociò, che è storicamente *istituzionale*, va dal fatto demografico al religioso.

L'incertezza delle leggi, là difficoltà di determinarle non sono dunque ragioni di negare la possibilità di una Sociologia teorica. Perchè se esse possono svalutarne la perfezione logica, non possono degradarne il valore oggettivo; il quale pur troppo è,

per le scienze in generale, causa la limitazione dell' intelligenza umana, in ragione inversa della loro certezza. Se l' esistenza di una scienza si dovesse far dipendere dall'essere in essa solo verità da tutti consentite, di troppe scienze si dovrebbe dire che non esistono. L' argomento tratto dai dissensi dei sociologi non è dunque valido, perchè la lotta è nella scienza come nella vita, ed è in ambedue mezzo potente di progresso.

II.

La seconda delle quistioni subordinate alla prima generale, cioè quella del contenuto specifico della scienza, ha formato l'oggetto delle strigenti argomentazioni del socio Petrone, il quale ha acutamente dimostrato che i diversi indirizzi, finora prodottisi, della Sociologia hanno preso il contenuto scientifico di questa, i teoremi o le leggi, dall' una o dall' altra delle scienze sociali od estrasociali. Ora a me pare che se anche la riduzione fosse in tutto vera, non ne deriverebbe la negazione dell' esistenza autonoma della Sociologia come scienza. Ogni spiegazione è una riduzione, e propriamente la riduzione di un fatto o di una legge particolare ad un fatto o legge relativamente più generali. Ora se la riduzione che i diversi indirizzi sociologici imaginano fosse vera, se fosse vero che il fatto sociale è riducibile al biologico, allo psicologico, all' economico,

la Sociologia non avrebbe con ciò fatta una semplice ripetizione, avrebbe compiuta una vera e propria generalizzazione. Perchè avrebbe allargata l'estensione di un fatto reputato fin allora più circoscritto, o addirittura elevata una legge speciale, p. es. l'economica, al grado di legge generale. E in questi casi il suo contenuto specifico sarebbe in questa generalizzazione, e nella totalità delle dimostrazioni sulle quali essa si fonda.

È cosa risaputa che il sapere vive di analisi e di sintesi, e che la conoscenza riflessa è in un primo stadio analitica. Perchè fosse sintetica, lo spirito dovrebbe stare al centro del mondo, ed anche dentro ad ogni cosa singola. Ma poichè è fuori delle cose e del loro centro o principio, e deve guardarle da fuori, ed è costretto di raccogliere a pezzi a pezzi la sua conoscenza, e di costruirla a parte a parte, radunandone gli elementi da un'esperienza sempre limitata; così deve procedere dall'analisi alla sintesi riflessa, ed ottener questa a gradi, cioè procedere da conoscenze particolari a conoscenze più generali. Se ogni conoscenza scientifica è una generalizzazione, l' ordine di sviluppo della conoscenza scientifica deve essere quello della crescente generalità della dottrina, da non confondersi con l'astrazione. La matematica è nata dall'agrimensura e dalla meccanica pratica; l' algebra è posteriore all'aritmetica, che è posteriore alla numerazione, e l'analisi superiore è posteriore all' algebra. In geometria si sono prima studiate le proprietà delle singole figure, poi quelle comuni a più figure o a

tutte: e finalmente la geometria si è elevata a tale generalità, che la geometria euclidea appare come un caso della geometria generale. Le leggi che collegano tra loro gruppi diversi di fenomeni sono sapute dopo quelle proprie dei singoli gruppi. L'astronomia descrittiva è più antica delle teorie astronomiche, la gravità terrestre è stata formulata in leggi prima della gravitazione astronomica, e questa è diventata, da Keplero a Newton, universale. La geologia descrittiva esisteva prima della geogonia; la chimica si è elevata solo ora a concepimenti così generali come sono quelli della *legge di periodicità* degli elementi chimici trovata dal Mendelejeff, e della legge del *massimo lavoro* formulata dal Berthelot; e la biologia evolutiva lamarkiana, darwiniana, post-darwiniana, è venuta molto tardi a collegare sotto le stesse leggi tutte le forme viventi così animali che vegetali.

Perchè questa funzione generalizzatrice, che investe tutto il progresso scientifico, si dovrebbe arrestare di fronte ai fenomeni sociali?

Che non si sia arrestata è un fatto, poichè di una Sociologia generale si parla dal Comte in poi, e se ne era parlato anche prima. Se ci è una scienza generale del linguaggio diversa da quella delle lingue particolari e dei loro gruppi, se ci è una scienza generale della vita diversa dalle molteplici scienze speciali che ne studiano i rami, le forme, gli aspetti particolari, non si vede perchè non ci potrebbe essere anche una scienza generale della vita sociale.

Anzi questa ha tanto maggior ragione di esistere, che se p. es. la vita può parere qualche cosa di astratto, e sole reali le sue forme di esistenza concreta, la società come esistenza collettiva è cosa reale, e le varie sue maniere di esplicazione possono parere astrazioni, se sono separate dal tutto e studiate a parte. Il Comte nota che mentre le scienze della natura inorganica vanno dalle parti al tutto, la Sociologia va dal tutto alle parti, perchè ogni fatto sociale, nella sua realtà concreta, è quello che è per l'azione dello stato contemporaneo di tutti gli altri. Il passaggio da uno ad altro stato sociale non è tanto un'addizione di variazioni minime, quanto l' effetto di un impulso unico comunicato a tutte le direzioni della vita sociale. Perciò vuole che la Sociologia prenda contemporaneamente in esame tutti i diversi aspetti della medesima, e dimenticando che un tale studio non può essere scientificamente utile se non è preceduto dallo studio analitico dei singoli aspetti di essa, giudica che ad es. gli economisti, i quali studiano a parte un gruppo di fatti sociali, fanno opera in gran parte vana.

D' altra parte non pare dubbio che il costituirsi della Sociologia come scienza sia dovuto al prevalere del punto di vista evolutivo, che passò dalle scienze naturali alle morali, e rinnovò l' aspetto di queste ultime come aveva fatto delle prime. Gli studii intorno alle società primitive, alle origini e agli sviluppi degl' istituti sociali; quello della famiglia antica, delle prime società religiose, delle istituzioni

politiche e delle militari, delle caste, del sacerdozio, delle forme successive della proprietà, dei feudi ecc. hanno rivelato lo sviluppo della vita sociale nei molteplici suoi aspetti, e la costatazione dell'interdipendenza di tutti questi sviluppi ha indirizzato le menti al concepimento della Sociologia come la storia naturale delle condizioni generali di coesistenza, e di sviluppo della vita sociale. Anzi da principio è parso che questo studio potesse sostituire tutti gli altri, e il Comte lo concepì come l'instaurazione dello stadio positivo della scienza sociale, contrapposto e succeduto agli anteriori stadii teologico e metafisico.

III.

Da un altro punto di vista si può considerare la quistione della legittimità della Sociologia come scienza, da quello cioè che prevale nella classificazione delle scienze dal Comte in poi, il criterio della *irreducibilità* della proprietà o carattere primario che distingue i gruppi delle scienze cosiddette fondamentali. Rispetto alla Sociologia la quistione si presenta sotto questa forma: posto che la Psicologia sia una scienza fondamentale, perchè contempla una proprietà irreducibile, (p. es. alla biologica), le scienze sociali debbono considerarsi come derivate perchè esplicano soltanto quella proprietà irreducibile, che la Psicologia studia? Non pare. Nell' ordine fisico ciò non accade, sebbene tutte le scienze fisiche studiino le proprietà di uno stesso soggetto, che è la

materia, le quali si riducono tutte a movimenti spaziali. La Fisica non vieta che la Chimica sia considerata come scienza fondamentale, ed ambedue non tolgono questo carattere alla Biologia. Come il fatto biologico non si riporta senza residuo al fisico-chimico, così il fatto sociale non si identifica col fatto psichico. Tutte le scienze dello spirito suppongono la Psicologia, ma quelle di esse possono considerarsi come fondamentali, che studiano l'atteggiamento dello spirito rispetto ad un ordine nuovo di oggetti e di condizioni della sua esistenza. Ora il *novus ordo* è appunto la vita sociale, ed è in essa e per essa che lo spirito rivela quelle proprietà specifiche, che non si potrebbero ricavare dalla Psicologia generale. Oggidì anzi s'inclina a credere che molte delle attività soggettive dello spirito, e la stessa formazione della coscienza personale, non sarebbero possibili fuori della vita sociale, e debbono considerarsi per un certo rispetto come un prodotto di questa.

Si sono assegnati molti caratteri per distinguere il fatto sociale. Comte aveva addotto quello della *trasmissione storica*, e il Littrè aveva aggiunto, che fosse la formazione di un patrimonio di idee trasmissibili. Ma evidentemente questa è una conseguenza non una caratteristica primaria del fatto sociale. Altri hanno parlato dell'*imitazione*, ma questa non sempre produce un fatto sociale, p. es. l'istinto ha anche tra i suoi fattori l'imitazione; e l'eroismo, che è un fatto sociale, non è imitativo. Dalla scuola di Rousseau è venuta l'idea che il *contratto* fosse la caratte-

ristica differenziale dei fatti sociali ; intanto nè il costume, nè il delitto, nè la rivoluzione, che sono fatti sociali, sono contrattuali. La *coazione*, oltre ad essere un carattere estrinseco, non è generale, perchè ci sono fatti sociali spontanei. In un certo senso tutte le scienze che studiano le attività produttive dello spirito si possono chiamare sociali, perchè tutte suppongono la vita sociale; p. es. il linguaggio, la religione, l'arte, la scienza. Ma in un senso più limi tato e più proprio sono fatti sociali propriamente quelli, dei quali non solo la genesi e l'incremento, ma anche l'esercizio e il compimento e massimamente il fine, dipendono dalla vita sociale; quelli che l'uomo non potrebbe produrre da sè, ma solo e sempre nell'incontro e per l' incontro con altre volontà. Nelle attività or ora accennate l'altro uomo è necessario come oggetto non come soggetto , (salvo forse nella sfera della religiosità); ma il fatto sociale, essendo pratico, non teoretico, esige la cooperazione di più soggetti. Anzi non è la cooperazione e l'interdipendenza come tali che possano caratterizzare il fatto sociale, perchè queste hanno luogo anche negli esseri organici; non basta la *simbiosi*, che può essere semplice convivenza ed addossamento fisiologico. Bisogna distinguere il fatto sociale tanto dal biologico, quanto dal soggettivo psicologico; quindi il vero carattere distintivo non può essere che la *consoggettività di esseri spirituali come principio e come fine delle azioni* (1). La psicologia in-

(1) È l' integrazione di un concetto espresso dal prof. Troiano

dividuale non può spiegare la realtà sociale. Nessun psicologo potrà con l' osservazione di sè giungere a indovinare i fenomeni che si produrrebbero in una moltitudine di esseri associati simili a lui, p. es. il mito, il costume, il diritto. E la stessa psicologia soggettiva ci riconduce alla sociale, perchè solo dalla vita sociale possiamo avere la spiegazione di molti fenomeni psico-individuali.

Con la scorta di questo criterio si debbono ritenere come sociali i fatti demografici, economici, giuridici, politici; anche il cerimoniale è un fatto sociale, e così l'educazione. Il fatto demografico è popolazione, matrimonio, delinquenza ecc. L' economia è produzione e scambio di ricchezza; l'attività di un Robinson Crosuè è acquisitiva non economica. Il diritto come limite delle azioni di più persone, come funzione di garentia per tutta la vita di una collettività umana, è fatto sociale. Similmente è fatto sociale la morale come legge generale, come imperativo, come altruismo; le stesse virtù individuali, come la temperanza, il coraggio, la conservazione di se stesso, fuori della società sono regole di preservazione o d'igiene. Sono sociali i fatti politici, ma si distinguono come un gruppo speciale, perchè se è vero che ogni fatto politico è sociale, non è vera la reciproca. Difatti le funzioni politiche appartengono al potere pubblico, e sono costituite nell' interesse di tutti i cittadini, nell' interesse della convivenza

in un suo pregevole lavoro di parecchi anni fa sulla « Classificazione delle scienze ».

o coesistenza sociale. Sono funzioni protettive, e dove l'iniziativa privata è difettiva, possono essere anche iniziatrici e integratrici.

Bisogna inoltre considerare, che il criterio della *irreducibilità* non è punto un criterio adoperabile per stabilire se un certo ordine di conoscenze sistematizzate costituisca una scienza a sè, ma solo per stabilire se è una scienza fondamentale o se è secondaria o derivata. Ed anche in questo suo uso, il criterio deve essere adoperato in senso relativo, non assoluto. Quello che in un certo stato del sapere appare irreducibile, può in uno stato più progredito essere ridotto. Tutto sta a vedere se la riduzione, anche fatta senza residuo, tolga il suo carattere specifico alla proprietà o qualità comune. Se p. es. la Stereochimica o la Termochimica raggiungessero tal grado di perfezione da ridurre senza residuo i fenomeni chimici a cause meccaniche o termiche, non perciò i caratteri e le proprietà delle chimiche combinazioni si confonderebbero con le fisiche. Similmente la Biologia resterebbe una scienza fondamentale anche se fosse vero, come si è sostenuto generalmente, e si sostiene ancor oggi da molti, che i fenomeni vitali sono riducibili integralmente ai fisico-chimici. Ora, rispetto alla Sociologia, il suo carattere di scienza fondamentale risulta provato dalla irreducibilità dei fatti sociali a puri fatti biologici, o psicoindividuali. Inoltre le *idealità direttrici*, che dominano le singole sfere della vita sociale debbono considerarsi come qualità irreducibili perchè non si

spiegano con l' associazione psicologica. Le categorie etico-giuridiche, così come le estetiche, sono funzioni dello spirito; e se anche una sottile alchimia psicologica le volesse risolvere in idee più elementari , ci sarebbe sempre da considerare questo, che è la speciale combinazione di esse quello che dà carattere proprio ai fatti, e impedisce che siano confusi con gli altri. Tutte le industrie della psicologia associazionista, oggi decadente e ripudiata dagli stessi progressi della psicologia positiva, falliscono contro la riflessione, che i nessi associativi non produrrebbero quelle idee , se non accadessero, come accadono, nell'unità della coscienza, nell' io, e se non fossero la forma , sotto la quale questo reagisce alle combinazioni dell' associazione psicologica, che rende possibili. L'associazione psicologica, impotente a creare qualità nuove , non può dare la spiegazio n ntegrale delle categorie etico-giuridiche.

Pare che si debbano distinguere quattro idealità direttrici nell'ordine dei fatti consoggettivi, cioè di quelli che suppongono l'azione reciproca di più soggetti, e che , avendo per fine la loro vita comune, si dicono sociali. L' idea dell' eguaglianza nella produzione e nello scambio della ricchezza, cioè l'idea economica; l'idea dell'eguaglianza delle persone nell'esercizio delle loro attività e nel godimento dei prodotti delle medesime, come pure della loro limitazione reciproca, cioè l' idea giuridica; l'idea della sovranità, cioè della potestà della legge personificata, come potere su eguali, o dell'eguaglianza sotto l'autorità del

potere-legge, che è l'idea politica. E finalmente l'idea morale (dovere), cioè quella dell'assoluta subordinazione dell'individuo all'autorità della legge, che non è più potere estrinseco, armato di coazione, ma è la stessa autorità della ragione legislatrice. L' idea morale è insieme sociale e soprasociale, è l' anello che congiunge le sfere dello spirito come mondo e dello spirito sopramondano, e che le domina ambedue. Perchè l'idea morale, mentre guarda alla vita sociale, ha un elemento di assolutezza, in quanto guarda anche a quell' ordine dei fini, di cui lo spirito libero si sente elemento e parte, e la cui realizzazione in se medesimo e in altri, la vita-missione, è insieme la più alta creazione religiosa e la più alta creazione estetica.

Anche l' idea religiosa, sebbene ecceda l' àmbito delle idee sociali direttrici, è la più vicina ad esse, e solo assai tardi la sua forma d' esistenza, che è sempre ed intrinsecamente sociale, si separa dalla società propriamente detta. L'adempimento della funzione sociale della religione importò da principio la costituzione della casta sacerdotale come casta politica dominante, e quindi la forma primitiva teocratica dello Stato. Il re fu anche pontefice, ed ebbero funzioni religiose i patriarchi, i capi delle stirpi. La religione in quanto dà un fondamento assoluto, trascendente, in una volontà personale superiore, ai fatti della vita naturale e morale, è una proiezione nell' assoluto del diritto, del dovere, della sovranità come della potenza. Perciò da prima la società religiosa si confuse con la civile, ed ebbero ufficii reli-

giosi il sovrano e la famiglia; ed anche dopo la separazione, la religione fu *ecclesia*, l'imagine vivente del *regno* di Dio sulla terra.

IV.

Coesistono le scienze sociali singole e la Sociologia non perchè abbiano oggetto e contenuto diversi, ma perchè nella divisione del lavoro scientifico la Sociologia si propone di studiare l'unità di essere e di sviluppo della vita sociale. Questa presentando aspetti diversi, dà origine a tante scienze sociali particolari, quanti sono quegli aspetti. Ma poichè essi sono aspetti di un fatto unico fondamentale, che è la vita sociale, accanto alla differenza ci è l' unità. Rispetto al diritto pare più difficile distinguere, perchè quella funzione di garentia, che il diritto rappresenta, si estende a tutti i fattori della vita sociale. Ma è evidente che la vita sociale non s'identifica con quest'unica funzione che il diritto rappresenta. Come scienza della vita sociale considerata nella sua unità, la Sociologia non è una scienza soltanto coordinatrice dei risultati delle singole scienze sociali, ma quella che fornisce ad esse le premesse delle loro medesime deduzioni. È insomma la madre e non la figlia, sebbene sia vero che le scienze sociali, come scienze separate, siano nate prima, perchè nell'ordine sistematico la genealogia storica s'inverte. Difatti, sebbene la Sociologia non abbia ancora una dottrina ben stabilita, pure il punto di vista unita-

rio nel quale essa si colloca rinnova le scienze sociali particolari. L'Economia studia ora le fasi successive dei rapporti tra capitale e lavoro; il diritto abbandona il vecchio formalismo, e mentre il penalista non si appaga delle teorie astratte intorno al diritto di punire, ma si occupa delle cause sociali del delitto, e dei limiti della pena considerata anch'essa come funzione sociale, il civilista si accorge che il codice della proprietà è insufficiente, e che occorre scrivere anche il codice del lavoro. Similmente la teoria dello Stato non s'immobilizza nelle vecchie categorie dello Stato di mero diritto e dello Stato che è insieme diritto e politica, non cerca la forma migliore dello Stato, il fondamento naturale o soprannaturale della sovranità, ma trova nella Sociologia le premesse che fanno di tutte coteste idee politiche momenti varii della vita concreta dello Stato. Ciò accade perchè le singole scienze sociali si mostrano incapaci di spiegare completamente lo stesso fatto particolare che ciascuna di esse studia, come quello che non è mai un fatto esclusivamente giuridico o economico, ma pur avendo un carattere predominante, ha rapporti di dipendenza dalle altre forme della vita sociale, delle quali ha in sè i caratteri, e sia pure come secondarii. Certamente se da questo concetto generale si scende alla determinazione più precisa del contenuto e delle parti di questa scienza sociale generale il dissidio incomincia. Ma l'accordo ci è almeno in questo, che si ammette una Sociologia descrittiva del fatto sociale

nella sua evoluzione, nella formazione naturale dei singoli fatti o istituti onde risulta, considerati nella loro dipendenza reciproca; ed una Sociologia generale che dallo studio di questa formazione trae le leggi generali del consenso e della conservazione, come dello sviluppo e del progresso sociale.

Il nostro collega Petrone, in quella sua critica così penetrativa di tutti i punti di vista dai quali si potrebbe considerare la Sociologia come scienza, ha rigettato ambedue i concetti, della Statica e della Dinamica sociale. La prima, se è considerata come una teoria della necessaria cooperazione dei diversi fattori della vita sociale è una maniera di vedere, un criterio regolativo, non una scienza. E se è invece una teoria dell' ordine *sociale spontaneo*, è esaurita dalle singole scienze sociali. La Dinamica sociale poi è una pseudoscienza, perchè scienza dice legge, legge dice ripetizione costante, e la storia umana non ha leggi perchè non si ripete. Lo sviluppo delle società umane è oggetto della storia come conoscenza idiografica, non come scienza. Confesso che la dimostrazione non mi pare apodittica; i due modi di concepire la Statica sociale sono uno, che è propriamente il secondo; e questo non è esaurito dalle singole scienze sociali, le quali hanno per istituto metodico la separazione dei singoli gruppi di fatti sociali, e lo studio di ciascuno di essi a parte, cioè tenuto conto delle cause e delle leggi particolari del gruppo. Che se esse fanno altro, se tengono conto dell' interdipendenza dei fenomeni sociali, applicano una

scienza più generale, e l' applicazione è tanto più sicura, quanto più sicuramente sono stabiliti i principii di tale scienza. Le modificazioni o deviazioni che p. es. le leggi economiche subiscono per l' influenza della morale, del diritto, delle idee sistematizzate di ogni ordine relative alla vita sociale, sono effetti; le cause stanno nelle leggi della natura umana sociale, quale la fanno insieme la Psicologia e la storia. E rispetto alla Dinamica sociale, per aderire a quello specialismo dei singoli sviluppi delle società nella storia, bisognerebbe non solo passar sopra alle uniformità dell' incivilimento primitivo, ma negare anche p. es. il processo che tutte le società umane rivelano dal regime militare all'industriale. La storia della famiglia non ha niente di simile presso le diverse tribù e popoli? il processo che portò la famiglia dalle dubbie parentele primitive alla forma complessa della famiglia patriarcale, e da questa, per disintegrazione progressiva, alla forma limitatissima, e poco meno che temporanea, della famiglia moderna, non ha caratteri fondamentalmente identici presso i popoli più diversi? Il progresso dalle monarchie omeriche alle democrazie dell'epoca di Pericle non presenta alcuna analogia fondamentale con lo sviluppo del reggimento latino dall'epoca dei re a quella della repubblica? Nessuno può negare le differenze; ma negare le analogie non sarebbe meno contrario alla verità. Non è una tendenza comune in tutti gli svolgimenti delle società politiche la separazione delle funzioni, e quindi p. es. degl'istituti politici dai reli-

giosi? non hanno questi ultimi una certa direzione costante del loro divenire, non ostante le differenze, che li mette in rapporto con la semplicità primitiva della rappresentazione religiosa, e quindi con la sua crescente complicazione? E lo Stato non ha una storia in fondo unica in quanto, movendo dalla tutela prevalentemente esterna delle società dà progressivamente più larga esplicazione alla tutela interna, nel duplice senso della protezione e dello sviluppo? Come mai la storia umana, che pure è il fatto o prodotto che è in più immediato rapporto con la ragione, sarebbe incomprensibile per la ragione? Chiudersi nel concetto della legge nella natura, e negare che le società umane abbiano leggi generali, perchè non ne hanno di così fisse come la natura fisica, è partire da un concetto arbitrario della legge per conchiudere ad una negazione arbitraria della medesima. Anche le leggi della natura sono *un divenuto;* e se essa *procede per sì lungo cammino che sembra star*, questa parvenza non deve ingannarci fino al punto di rifiutare per quella parte della realtà, che ci appare come una *mobile scena*, la condizione suprema della intelligibilità, la forma costante dell'azione delle cause che diciamo legge.

V.

Sulla seconda quistione generale, se la Sociologia oggidì possa dirsi costituita come scienza a sè, dirò molto brevemente dopo quanto ne hanno ragionato

i colleghi che mi hanno preceduto. Su per giù si può essere d'accordo che sia una scienza ancora nel periodo di elaborazione, e che dà largo campo al dilettantismo. Ma insieme non si può disconoscere il largo movimento di studii che si ricollegano ad essa, segnatamente rispetto alle forme dell' incivilimento primitivo, e alla storia degl' istituti sociali. Anche sulla classificazione delle diverse scuole di sociologi non può cadere dissenso; la teoria biologica, l'economica, la psicologica e intellettuale rappresentano le direzioni principali, che si suddividono poi in altrettanti punti di vista o dottrine quasi individuali, aggiunte le eclettiche e le più o meno sintetiche. Non è neppure il luogo di entrare nella discussione del loro valore. La critica dell'analogia biologica è stata fatta tante volte, che si può perfino dubitare se nell'impeto della demolizione non si sia per avventura dimenticato quello che può avere di vero. Similmente, sebbene non con la stessa unanimità, è stata fatta la critica della teoria economica, del materialismo storico; ed io stesso ho avuta l'occasione di spezzare qualche lancia contro ambedue. Ma bisogna considerare, che non ostante i loro errori, ambedue le teorie rappresentano come delle stazioni per le quali doveva necessariamente passare lo sviluppo costitutivo della nuova scienza, perchè ambedue hanno un fondamento di verità, e studiano cause, che hanno un' azione di carattere generale nella vita sociale. Non è accidentale che le società abbiano organi per la funzione nutritiva, protettiva,

e direttiva; come non è accidentale che le cagioni economiche essendo le più elementari, le più generali e le più persistenti, abbiano una funzione determinante se non esclusiva, e si ritrovino in fondo a tutte le altre forme del determinismo sociale. È facile sorridere di analogie come quella del Novikow, che la classe intellettuale sia il sensorio sociale, o satireggiando col Simmel scherzare sulle analogie dei ricchi col tessuto adiposo, dei preti col grasso, della polizia coi fagociti. Le analogie non imparano nulla, ma basta leggere l'esposizione, forse la più analitica, data recentemente dal Worms, della teoria biologica, per vedere quanto ancora la Sociologia possa utilmente desumere dalla biologia. Anche l' imitazione e l'invenzione, che sono i cardini della teoria psicosociale del Baldwin, hanno grande affinità con l'eredità e con la potenza plastica della funzione, che hanno così larga parte nell'evoluzione biologica. Similmente si può sorridere dei tentativi di spiegazione puramente economica del Cristianesimo, e del Buddismo, e ritenere che quando si tratta di spiegare i grandi fatti storici vale più la considerazione delle grandi correnti del pensiero, che quella delle condizioni economiche. Ma insieme non si può negare che queste non abbiano avuta un'efficacia punto secondaria, e che se non ci fosse stata l'immensa turba dei diseredati, e il regime di privilegio oppressivo dello Stato antico, che si protrasse per inerzia, e s'incrudelì, durante il Medio Evo, la buona semenza non avrebbe trovato il terreno adatto per germogliare e per fruttificare.

Il prof. Gaetano de Sanctis, nel suo bel discorso inaugurale di questo anno all'Università di Torino « La guerra e la pace nell'antichità », spezza una lancia contro il materialismo storico, in quanto questo sostiene, che « le guerre antiche furono, in ultima istanza prodotte dall'insufficiente sviluppo delle forze produttive, il quale tende a spostare specialmente verso l'esterno un sistema di appropriazione violenta ». E cita contro, le guerre persiane e le guerre puniche, che ebbero tutt'altra causa. Le guerre persiane derivarono dalla necessità nella quale l'impero persiano si trovò di spegnere il focolare dell'incendio di ribellione pei suoi sudditi greci dell'Asia Minore, dallo spirito di libertà dei Greci soggetti al dominio persiano, e dalla solidarietà con essi della Grecia libera.

Similmente le guerre puniche derivarono, come le precedenti combattute da Roma fino all'unificazione dell'Italia peninsulare sotto il suo dominio, dal bisogno di tutelare la propria indipendenza minacciata. E per Cartagine, potenza marittima preponderante nel bacino del Mediterraneo, dal bisogno d'impedire l'intervento della potenza romana in Sicilia, la quale avrebbe posto in serio pericolo il suo impero marittimo.

Ma si potrebbe domandare, se le ragioni indicate, che furono certamente le prossime, non celino la causa economica della quale sono anzi indirette manifestazioni. Cotesto bisogno di preponderanza, di limitare l'altrui potenza perchè non ne sia scossa o distrutta la propria, opera con non diminuita efficacia anche ai nostri giorni. Ma mentre nell'antichità mirava a

tutelare la ricchezza dei ricchi, e a far cessare la povertà dei poveri, evitando o determinando lo sfruttamento violento per via della conquista; al giorno d'oggi, quando la produzione intensiva della ricchezza genera la necessità di trovarle sempre nuovi mercati, deriva dalla conquista del primato commerciale ed industriale, e dallo sfruttamento esercitato non più con l'appropriazione violenta, ma col privilegio degli scambii. Il vero nodo della quistione è che la causa economica non è la sola, e bastano a farne testimonianza le guerre di religione, le guerre d'indipendenza anche in contraddizione con la prosperità economica. Ma come causa generale essa s'insinua in tutte le altre, e le sostiene con l'efficacia, e sopratutto con la persistenza che le è propria.

Anche la teoria psicologica è infetta di *semplicismo*, e si mostra più o meno inadeguata al suo compito. Essa è stata formulata in modi diversi; il Tarde ha proposto l'*imitazione*, ma è facile obbiettare che è una causa troppo indeterminata per spiegare l'origine e il divenire delle società. Altri hanno parlato della *suggestione*, altri, come il Durkeim, della *coercizione*; ma se anche queste, e l'imitazione, possono essere una funzione sociale rudimentale, sono inette a dar ragione così della materia o contenuto della vita sociale, come della direzione dello sviluppo. Il Simmel ha richiamato l'attenzione sopra taluni principii di carattere formale, quali la divisione del lavoro, la subordinazione, la cooperazione. Ma appunto perchè formali, questi principii sono disa-

datti a rendere conto dello sviluppo sociale, che è essenzialmente di contenuto. Un'altra teoria è quella della *simpatia*. Richiamata dallo Spencer e dal Novikow, essa risale ai moralisti inglesi e ad Aristotele. È stata formulata variamente. La *simpatia pura* (Smith), l' *altruismo* (che fa derivare la vita sociale dalla morale), l'*istinto sociale*, la *coscienza della specie* del Giddings. Ma queste teorie non distinguono tra il contenuto sociale e l'organizzazione sociale, e pongono a fondamento della vita sociale una tendenza senza norma, che è così poco adatta a costituire e a dirigere le società umane, come il suo contrario, il *bellum omnium contra omnes*. Il collega Chiappelli ha mostrato assai bene come questi singoli punti di vista possono essere temi di capitoli diversi della Sociologia come scienza autonoma; ma non si vede come ne potrebbero costituire l'unità sistematica.

Più avveduto il Baldwin ha creduto necessario di determinare, dal punto di vista psicologico, così il contenuto come la forma del divenire sociale. Come la vita non può essere definita soltanto secondo la morfologia o secondo la fisiologia, ma secondo ambedue, così è della società. Egli richiama la distinzione del Tönnies tra colonie e società, tra compagnie e società, tra Gemeinschaft e Gesellschaft, tra le società animali e l' umana; delle quali le prime sentono ed operano conformemente, mentre le seconde suppongono anche ed essenzialmente la conformità di pensiero. Il contenuto sociale è fatto dall' insieme delle cognizioni generalizzate e partecipa-

te, che hanno un valore sociale; la propagazione puramente sentimentale ed impulsiva non è adatta a determinare il progresso sociale, perchè il contenuto di questo è sempre e necessariamente ideale; sebbene, sorto che sia in uno o in pochi, la sua propagazione nei molti accada imitativamente.

L'altro punto importante e fondamentale della teoria psicosociale del Baldwin è che la prima idea sociale è l'idea dell'*io*. Contrariamente a quello che crede l'ordinaria Psicologia, egli pensa che l'io non è un prodotto naturale soltanto, o soprannaturale, ma un prodotto sociale. L'idea dell'io non si sviluppa senza la società e fuori la società, perchè in essa è implicito il riferimento sociale, e l'*ego* e l'*alter* non sono che i due poli di una stessa nozione. L'io è l'idea di una *posizione sociale* e sia pure elementare, e in ciò è il principio della cooperazione sociale propriamente detta. Se non ci fosse quel trasferimento della coscienza che è effetto della polarità dell'io, le monadi sociali non si unirebbero, si separerebbero. Ma bisogna badar bene a questo, che il trasferimento, per essere il fattore dell'aggregato sociale, deve essere intellettuale; se fosse, (e per la natura ideale della cosa trasferita non può essere), solamente affettivo o impulsivo, potrebbe dare origine ad un gruppo presociale, di carattere biologico, non ad una società e ad un progresso sociale. Perchè ogni idea sociale è l'idea di una situazione, o dicasi rapporto personale, analoga a quella che è in fondo all'idea dell'io, e rappresenta una forma, un modo, uno sviluppo

della medesima. Difatti non è altra cosa che l'idea dell' io generalizzata, il modello acquisito dall' individuo per l' imitazione sociale, proiettato poi dall' individuo come l' *inbegriff* dell' io di tutti.

Questo il contenuto sociale elementare. Il progresso sociale si dirige essenzialmente verso un fine morale. Perchè come lo sviluppo intellettuale va verso l'universale, così lo sviluppo sociale va verso l'universale morale; la sanzione morale sostituisce il desiderio e l'impulso, e la cooperazione acquista il carattere specificamente sociale. La vita sociale è una potenza generalizzatrice della condotta, ogni idea sociale è una norma, che acquista valore coercitivo di fronte alle tendenze individuali. Lo stesso giudizio dell'individuo sopra se stesso è l'eco di un giudizio pubblico. Mentre il progresso biologico è relativo al perfezionamento dell'individuo, il progresso sociale è relativo al perfezionamento della vita comune, è analogo a quello della coscienza, è un progresso di generalizzazione. La vita sociale come la fisiologica è un processo di organizzazione; ma ogni organizzazione è in funzione della materia che si organizza. I biologi stessi hanno ammessa questa verità quando hanno rigettata la teoria della forza vitale come principio trascendente. Perciò l'organizzazione sociale è relativa alla nostra vita spirituale, e non ha senso se non in quanto accomuna enti che sono spiriti, e che si sviluppano nella società, perchè ne sono insieme la causa e l'effetto.

Corrispondentemente al prevalere del punto di vista psicologico, si è considerevolmente modificata

l'idea del nucleo sociale primitivo. Questo si è andato nettamente distinguendo dal gruppo animale fondato esclusivamente sui bisogni, per essere concepito come determinato dall'associazione consapevole. Vico prima, e poi Humboldt, Lazarus, Giddings, Bastian, Gumplowicz hanno respinto tanto il concetto fisico-biologico quanto il concetto individualistico della Sociologia. Fatti come il linguaggio, la leggenda, il costume, la legge suppongono l'associazione. Inoltre non è nel *gruppo temporaneo*, (psicologia della folla), che possono trovarsi le leggi sociali, bensì nel *gruppo storico continuo;* ed è in esso soltanto che può parlarsi di psicologia sociale, cioè di una psicologia che ha per contenuto proprio le tradizioni, le leggende, lo spirito di razza, cose tutte che influiscono sui fatti giuridici, politici ecc. È la società che crea l'individuo sociale, e la società è comunità di parentela, di classe, di territorio, di razza, di specie, a cui corrispondono altrettante forme di coscienza sociale via via più fisse e necessitanti. La psicologia sociale così determinata, in tale sua complessità, è il vero fondamento del fatto sociale propriamente detto, (economico, giuridico, politico ecc.). Le vedute unilaterali, come quella del Marx, che accentua il valore del fattore economico e della lotta di classe, e quella del Gumplowicz, che accentua la lotta di razza, non tengono conto della complessità della Psicologia sociale, la quale non solo non consente queste restrizioni, ma non consente neppure di fermarsi al concetto della lotta come unico propulsore dell'accadere sociale.

In conseguenza di questa elaborazione critica degli elementi della coscienza sociale, si è andata meglio determinando l'idea dei fattori, e quella della forma dell' associazione primitiva. Il Gumplowicz diede la massima importanza alla parentela, il Novicow ai bisogni; ma in realtà questi criterii distinguono imperfettamente le società umane dalle animali. Quindi si è passati col de Greef al concetto della successione secondo un ordine di determinismo progressivo dei fatti sociali, che cominciano dagli economici per arrivare ai religiosi. Quest'ordine non è necessariamente temporale, nel senso che i primi determinanti esistano da soli e precedano nel tempo i successivi; il determinismo è contemporaneo, e non esclude la reazione determinante dei fenomeni superiori e più complessi. Perciò la priorità dei fatti economici non conduce necessariamente al materialismo storico, e non assorbe la Sociologia nell'economia. I fatti sociali costituiscono un sistema, nel quale il primo e l'ultimo, l'economico-demografico e il religioso coesistono con gl'intermedii; e lo sviluppo sociale consiste nel progresso dalle forme più semplici del loro consenso, com'è possibile, nell'orda primitiva senza divisione di lavoro, con poca specificazione di funzioni, nella quale gl' individui si aggregano e si disgregano, senza che il gruppo sociale ne subisca modificazioni sostanziali, che ha vaghe relazioni parentali e la proprietà collettivista, fino alle forme più evolute, più complesse, più caratterizzate e perciò meno mutabili che sono le società superiori.

Noi siamo tornati in fondo al punto di vista del Comte, sebbene con un più largo corredo di notizie desunte dalla Sociologia descrittiva o storica, e con la profonda diversità che il concetto di sviluppo e lo studio delle forme sociali primitive rendono necessaria. Ma anche il Comte, nella sua memorabile polemica contro la Sociologia metafisica, contro le teorie dei legisti, che qualificò come negative, aveva cominciato per combattere la deduzione di tutti i diritti e doveri, di tutte le potestà sociali, dall'astratta idea dell'ipotetica natura umana, ed aveva concepito il fenomeno sociale come essenzialmente storico.

Anche nel concetto, che il fattore intellettuale sia il più generale e determinante per lo sviluppo sociale, il Comte ha anticipato i concetti a cui siamo tornati ora. Se non che nelle sue negazioni contro il carattere scientifico delle singole scienze sociali, contro gli economisti e contro i legisti, egli ha certamente oltrepassato il segno. Gli strali da lui avventati, specialmente contro la filosofia del diritto, non colpiscono giusto, perchè questa non solo non si estende a tutto il complesso della vita sociale, di cui il diritto è soltanto una parte, ma è una teoria dei fondamenti razionali del diritto, e si asside sul presupposto di uno stato o forma ideale, e perciò non mutabile, del diritto. Neppure è possibile identificare la Sociologia con la Filosofia della Storia. Questa ha la storia, cioè le azioni e le vicende dei oppoli storici, come suo oggetto, e cerca le *idee umane* che hanno presieduto allo svolgimento delle grandi

epoche storiche. La Sociologia invece non ha che vedere con la storia propriamente detta; è scienza di un gruppo di fatti generalizzati, e propriamente dell'essere e del divenire delle società umane, non in quanto sono diverse, ma in quanto sono simili.

Con la Filosofia in generale, e con la Filosofia dello spirito in particolare, la Sociologia non potrebbe coincidere, sia per la maggiore estensione che ambedue quelle scienze hanno rispetto ad essa, sia perchè la Sociologia vuol essere scienza in senso proprio e non Filosofia. Se a questa si dà natura e valore di Metafisica aprioristica, o sia pure d'improvvisazione geniale teorica sull'essenza ultima delle cose, e sul loro divenire, il divario è evidente. Perchè la Sociologia è una generalizzazione da un gruppo determinato di scienze, e sebbene possa porgere la materia a generalizzazioni più ampie, non le ha in vista, ed è tanto più certa del fatto suo quanto più ne prescinde. Che se la Filosofia s'intende come sintesi ultima e totale dell'esperienza scientifica, essa non si distingue da questa se non perchè mira, non alla causalità determinata che le scienze studiano, ma alla direzione ideale della causalità, e segna i limiti invalicabili dell'esperienza scientifica. Ora niente di simile può essere il còmpito della Sociologia generale, la quale sarà tanto più sicuramente scienza, quanto più si terrà ai fatti e al loro nesso causale.

Certamente, come generalizzazione media tra le scienze sociali particolari e la Filosofia, essa ha un grande valore filosofico, eguale a quello della Biologia ge-

nerale. Ma se si debba consentire alla pretesa di taluni sociologi, che la vorrebbero sostituire alla Filosofia dello spirito, ed anzi farne addirittura una specie di Filosofia generale, non è detto ancora, e certo non agevola perfettamente il còmpito della Sociologia come scienza. Anche la Biologia generale ebbe recentemente siffatte aspirazioni, e noi abbiamo tuttora intronati gli orecchi dalle formule estensive della lotta per l'esistenza in tutti i dominii della natura e dello spirito. Non è temerario sperare che l'entusiasmo filosofico dei sociologi debba prima o poi calmarsi come già quello dei biologi. Da tutte queste vette del sapere scientifico si leva il volo delle generalizzazioni filosofiche, e come la concezione meccanica del mondo fu il portato delle generalizzazioni proprie delle scienze della natura esteriore, così la Biologia e la Sociologia, giunte alle loro maggiori generalizzazioni, hanno soggiaciuto all'impulso di levarsi più alto. Ma se anche avessero ragione in questo, la generalizzazione di ordine superiore lascerebbe intatto il valore delle generalizzazioni medie, da cui hanno preso le mosse, e in cui propriamente consistono, e soltanto essa e non queste sarebbero propriamente Filosofia.

VI.

Ma, dopo tutto, l'idea di una scienza sociale generale non è nuova, e sebbene comunemente si pensi che la Sociologia sia stata tenuta a battesimo dal

Comte, che le diede il nome, pure essa non è nata col *Corso di Filosofia positiva.* La Repubblica di Platone, e la Politica d' Aristotele non sono soltanto saggi di Filosofia giuridica sulla teoria dello Stato, ma veri e proprii abbozzi di scienza sociale. Il concetto platonico che lo Stato sia l' uomo in grande, che sia il sistema dei mezzi perchè regni l'idea morale nel mondo, che sia infine un grande istituto di educazione, è un concetto sociale generale che oltrepassa l'orbita delle funzioni più strettamente politiche. La Repubblica di Platone comprende tutte le funzioni della vita sociale, dalle unioni coniugali, all'economia, da questa alla specificazione delle funzioni sociali, da questa all'educazione, e fino all'Arte e alla scienza. È la società dorica, specie quella di Sparta, sono le istituzioni di Licurgo quelle che dànno il motivo alla sua costruzione politica, e che prendono forma e norma dal suo dualismo e dal suo idealismo filosofico.

Anche la Politica d'Aristotele è una teoria sociale generale. Per lui l'uomo è da natura un animal politico, e lo Stato non è soltanto il tutore della vita e dei beni dei cittadini. Ogni unione che si proponga questi scopi soltanto è una *simmachia*, non è Stato; la virtù politica è la virtù applicata alla vita comune. La società politica comprende in sè tutte le forme minori sociali, e il suo fine, (la felicità mediante la virtù), ricomprende i fini di tutte. Perciò la sua teoria politica comprende la famiglia, la schiavitù, e dà una parte importante all' economia, sulla quale

s' indugia molto, e lascia intravedere altri sviluppi, che non ci sono pervenuti. Un altro punto anche più importante pel nostro assunto è il concetto che la teoria dello Stato non deve presentare un modello ideale, ma mostrare qual forma è possibile in condizioni date, e studiare le forme esistenti, e le condizioni della loro nascita e del loro decadimento. Egli studia lo Stato non solo con l'occhio del filosofo, ma anche con quello del naturalista, che cerca non solo le forme tipiche, ma altresì le varietà e le forme di transizione. Lo stato aristotelico, come il platonico, ha funzioni economiche e funzioni educative, che si estendono a tutta la vita del cittadino.

Anche la *Scienza Nuova*, sebbene spazii in più largo campo dell'odierna Sociologia, la contiene come sua parte. Il concetto dello stato originario di natura da cui muove l' incivilimento era comune dall' Hobbes in poi, e fu accolto dal Grozio e dalla sua scuola, e dal Rousseau. Ma nessuno di questi giuristi filosofi fa di quello stato primitivo il punto di partenza di uno svolgimento storico, e mentre parecchi di essi vedono nello *stato di natura* lo stato proprio dell'umanità, il Vico lo trova nei *tempi umani*, e concepisce lo sviluppo storico-sociale come quello mediante il quale gli uomini vengono a *celebrare la loro natura sociale*.

La *Scienza Nuova* vuol essere una scienza *dintorno alla comune natura delle nazioni*, la scienza di una certa mente generale dell' Umanità, una Völkerpsychologie come la dicono ora i Tedeschi; e di questa

ci è un saggio mirabile, sotto il titolo di *Elementi*, nella seconda Scienza Nuova.

Dal periodo ferino imaginato al modo dell' Hobbes, si passa nel concetto del Vico all'*età divina* per la congiunta azione della religiosità e del pudore. In quella nascono le famiglie, e viene in onore la religione dei sepolcri. La tripartizione egiziana delle età degli dei, degli eroi, e degli uomini fu accolta dal Vico nelle due Scienze Nuove, ma egli le modellò sulla storia e sulla giurisprudenza romana, che gli servirono a delineare il corso storico di tutte le nazioni. Dalla famiglia dell'età divina, per mezzo delle clientele, e delle ribellioni di queste contro i *forti pii*, intorno ai quali si erano costituite, sorse lo Stato sotto la forma dei reggimenti aristocratici, nei quali il potere è sempre nelle mani dei *padri* associati, e il re non è che *primus inter pares*. Il potere civile nasce dalla collazione delle potestà familiari, dalla rinuncia al *ius privatae violentiae*; come dall' assoggettamento dei patrimonii familiari al diritto eminente della società nasce l' erario pubblico.

Più istruttivo ancora è il passaggio alla terza età, a quella umana. La causa è principalmente economica. Perchè dal possesso precario delle terre, i *clienti* o *famuli* o *socii*, vollero giungere alla proprietà stabile. E poichè non potevano trasmetterla per eredità, perchè mancavano della comunione degli auspicii, del connubio solenne e dei diritti politici, vollero essere in tutto eguali ai patrizii. Così cominciò l' *età umana*; al diritto formulistico e religioso del-

l' età eroica si sostituì l' *equità naturale*, ai governi aristocratici i popolari, e le monarchie civili.

Cotesta storia modellata sulle idee che il Vico si faceva di quella di Roma, diventa per lui una *storia ideale eterna*; e questa, poichè le nazioni hanno una natura comune, riproduce la storia, o che è lo stesso qui, la scienza dello sviluppo sociale di tutte, che Vico non esita a dichiarare così certa come la Geometria. Ed è noto che, conformemente alla teoria dei *ricorsi*, egli vede riprodotte le tre età nel M. Evo, dove i feudi rappresentano le clientele antiche, ed esprimono non un fatto storico speciale, ma un momento necessario, (una *natura eterna*), del divenire sociale.

Fu dunque il movimento di specializzazione e di analisi, al quale tutte le scienze soggiacciono, quello che fece germogliare progressivamente tanti rami di scienza intorno ai diversi aspetti che la vita sociale presenta. La nascita della Sociologia come scienza generale non è che un ritorno dall'analisi alla sintesi, la quale non sia un compendio, ma una vera e propria generalizzazione. Intorno ad essa si lavora ormai da un pezzo, e se i risultati non sono ancora quali l' ideale del sapere scientifico richiede, non sono però tali da sconfortare. Il movimento di tali studii, assai importante e diffuso presso i popoli più colti, non è forse egualmente rilevante presso di noi, sebbene non manchino i valorosi. Ma e in Italia e fuori, per la novità del nome, e per la difficoltà intrinseca della cosa abbondano i rivenduglioli, e più

abbonda la presunzione di un sapere peregrino negli sciatti e volgari. Seguano dunque questi studii la loro via, essi non possono essere arrestati, se anche fossero destinati a fallire, da sentenze di tribunali di dotti, che la libertà del lavoro scientifico non sopporta, e che mancherebbero della premessa necessaria, cioè che si possa misurare la potenza della mente nella ricerca del vero, e segnarne i confini. Possiamo desiderare che d' una scienza ancora in via di formazione, e che presenta molte seduzioni al facile dilettantismo, non s' istituiscano cattedre quando non ci siano già i maestri. In materia di scienza fatta, le cattedre possono anche servire di palestra alla formazione dei maestri; in materia di scienza *in fieri* solo i maestri, provati nell' arringo delle scienze affini, hanno il diritto di essere chiamati pubblicamente a dire la loro parola. Non è la sfiducia nella scienza, ma quella verso i suoi facili profeti quella che ci dee trattenere. E pare il caso di ripetere quello che il Giusti scrisse della Repubblica,

gl' inciampi che ci vedo
Non mi svogliano del credo,
Temo degli apostoli.

LA SOCIOLOGIA E LA SUA ELISIONE LOGICA

NELLA

FILOSOFIA DELLO SPIRITO

NOTA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

IGINO PETRONE

16

Le osservazioni e le note critiche degli egregi colleghi Persico e Chiappelli, mentre illuminano sotto diversi punti di vista l'argomento dibattuto dall'Accademia, mi consigliano di tornare per un momento solo sulle conclusioni sommarie che ebbi già l'onore di formulare, a scopo sopratutto di vedere se, attraverso i dissensi visibili del processo, non vi sia un accordo sostanziale nelle risultanze finali.

I. Il collega Persico faceva rilevare in special modo, parmi, come l'assunzione del fatto sociale ad oggetto di scienza fosse correlativa all'emergere del fatto sociale medesimo, come rapporto di vita, nella società contemporanea. La rivoluzione disgregatrice ed atomistica, disciogliendo tutti i centri organici della convivenza (es. le corporazioni) in omaggio al razionalismo individualistico, aveva isolato l'individuo da tutti i rapporti e da tutte le correlazioni sociali e lo aveva contrapposto fittiziamente allo Stato,

cercando di ricostruire il mondo disciolto sulla base teorica dell' assoluto potere astratto dell' individuo medesimo.

Il significato della Rivoluzione è precisamente questo: eliminare dalla vita, e quindi eliminare dalla dottrina, ogni forma di aggruppamento intermedio fra l' individuo e lo Stato, eliminare, cioè, i nuclei e gli organismi associativi o, insomma, l'*associazione*.

Alla rivoluzione atomistica doveva succedere ed è succeduto, in effetti, un movimento tacito e latente di ricostruzione dei gruppi disciolti L' associazione doveva tornare ad emergere: gli atomi, retrospinti alla loro libertà originaria dall'anarchia rivoluzionaria, dovevano convergere verso nuove forme di aggregazione. Come intermedio fra l' individuo e lo Stato s' inseriva la Società; nascevano associazioni e sindacati; all' astrazione verbale della sovranità del popolo opponevasi il principio organico della rappresentanza concreta delle forze, dei gruppi, degl' interessi sociali. Emergeva, da capo, l'associazione nella vita, stimolata dalle punture del problema sociale e dalla crescente tendenza delle vocazioni e delle professioni omogenee, ossia delle classi, a federarsi in organismi collettivi a scopo di conservazione, di difesa e di offesa.

Ora, a questo movimento nella vita doveva corrispondere un movimento pari nella dottrina. La Sociologia è il correlativo *ideale* del moto associativo succeduto all' atomismo della rivoluzione.

Queste osservazioni, ed altre consimili, sono per-

fettamente giuste e nell' aspetto storico e nell' aspetto dottrinale: ma esse non importano, per logica conseguenza, l'assunzione della sociologia come scienza autonoma accanto alle coesistenti scienze sociali concrete. Esse suffragano, bensì, la legittimità e la validità delle scienze *sociali* particolari e della loro penetrazione nelle *particolari* scienze politiche, il che è fuori di contestazione e di dubbio. Nessun dissenso, quindi, divide la tesi proposta da me e, nella specie, più espressamente dal collega Arcoleo da quella opportunamente risollevata dal Persico. Quanto a me, mi permetterò di ricordare che dissi, altrove (1), recisamente che l'errore della filosofia politica del passato era stato in ciò; nell'aver isolato i *discreti* della serie politica, ossia l' individuo e lo Stato, dal *continuo*, ovvero dall' intermedio sociale nel quale essi s' inseriscono e dal quale emergono. E stimo di non essere reo di nessuna incoerenza, sostenendo tuttavia che il contenuto della fenomenologia sociale è esaurito dalle scienze sociali particolari e non consente margine di sorta ad un' altra scienza, contigua a quelle, così come, per l'*analitica* della mente, il continuo non è percettibile che differenziato e diviso in termini di discontinuità. Come all' astrazione ideologica è succeduta o, meglio *deve* succedere (almeno qual supremo ideale di vita sociale e politica) il gioco della rappresentanza orga-

(1) La filosofia politica contemporanea. Appunti critici (Roma 1904 2ª ediz: in fine).

nica delle forze e degl' interessi sociali, così alla generalizzazione caotica ed incomposta di una sociologia astratta è giusto che si sostituisca la stretta e rigorosa percezione delle scienze sociali concrete. Come l' astratto termine *popolo* abbuia la visione concreta delle classi e delle associazioni, così l' astratto termine *società* offusca la visione concreta degl' interessi sociali. L'astrazione metafisica e rivoluzionaria non ha nulla da invidiare, per tal rispetto, a quella positivistica e sociologica.

Così, è lo stesso rispetto della realtà sociale, alla quale fa richiamo il collega Persico, è la stessa considerazione degl' interessi e delle forze sociali di fatto che consiglia di respingere la sociologia come scienza *ut sic*. Separata dal contenuto analitico delle scienze sociali concrete, liberata da quel freno e da quella disciplina che imprime alla mente la presenza diretta del *fatto* e della *vita* come documento di osservazione e di studio, la sociologia degenera, di necessità, nell' astrazione di un umanitarismo e di un solidarismo vago, generico, mitologico, una sociologia a volte teocratica, a volte ideologica, fallace, sempre, e fantasiosa, ed affatto aliena da ogni abito rigoroso di scienza. L' esempio significantissimo di Comte e della teocrazia umanitaria del suo *Système de politique positive* dispensa, su tal proposito, da ulteriori ragguagli.

*
* *

Il collega Chiappelli rivendica nella sua *Nota* addottrinata e serena le ragioni di metodo e di contenuto, le quali suffragano, a suo avviso, la leggittimità di una sociologia come scienza. La latitudine dei punti di vista da lui abbracciati inviterebbe ad una nuova disamina del vasto argomento. Tuttavia, per ragioni di brevità e per ovvie esigenze di discrezione, io mi restringerò a poche osservazioni, le quali, mentre mireranno a dichiarare e commentare l'assunto da me enunciato nell' altra nota, gioveranno, altresì, a cogliere e rendere visibile quella certa approssimazione sostanziale di pensiero che si cela nell' apparente dissidio.

Il Chiappelli osserva, anzitutto, che non si può negare alla sociologia carattere di scienza pel solo fatto che essa manchi di un contenuto proprio. Condizione formale della leggittimità di una data scienza non è la presenza di un contenuto particolare, ma di una forma *nuova* o di un *nuovo* modo di vedere i contenuti già esistenti. La sociologia può sussistere accanto alle scienze sociali, così come sussiste la filosofia o la sintesi filosofica accanto alle scienze in genere. In vero, la filosofia, se ha un contenuto proprio in quanto essa è dottrina dello spirito e del soggetto conoscente, in quanto è psicologia e gnoseologia, non lo ha punto, in quanto è concepita come un sistema ideale della realtà o intuizione del

mondo o filosofia della natura; non lo ha, ossia non ha un contenuto suo proprio che non sia, ad un tempo, il contenuto delle scienze analitiche della natura. E, tuttavia, una sintesi filosofica delle scienze della natura è legittima ed ormai pienamente consentita, poi che la filosofia rielabora ed unifica sotto nuovi punti di veduta i dati ed i risultati di quelle.

La osservazione sarebbe, sembra a me, perfettamente giusta, se il destino della sociologia coesistenie, in ipotesi, con le scienze sociali concrete, fosse al tutto identico con quello della filosofia coesistente con le scienze della natura. Che così sia, non pare. Osservo, anzitutto, che molte cose possono essere intese sotto la denominazione di una filosofia della natura e che, in quanto una filosofia della natura è legittima, essa non suffraga l' assunto della sociologia.

La filosofia della natura può essere appresa:

a) come una *critica* ed un' *analitica* dei concetti fondamentali o dei *concetti-limite* della mente in ordine ai fatti naturali (massa, energia, moto ecc.), ed in tal caso essa è una teorica della conoscenza applicata e concreta, la cui leggittimità ed obiettività riposa appunto sul carattere di contenenza autonoma che è, d' accordo, riconosciuto ed attribuito alla teorica della conoscenza, epperò non consente delle conclusioni favorevoli ad una *forma mentis*, come quella *sociologica*, nella quale si riconosce, del pari di accordo, che difetti la presenza di un autonomo contenuto.

b) o come una intuizione dogmatica e costruttiva o una contemplazione universale e sistematica della natura o, insomma, una suprema *sintesi* metafisica delle scienze. Nel qual secondo caso, per altro, non siamo più in tema di scienza o di conoscenza scientifica, ma in tema di contemplazione e di meditazione. La filosofia della natura, così ricevuta ed intesa, è una integrazione ed una forma di appagamento del bisogno metafisico, morale e religioso dell'umanità: un saggio di costruzione e d'interpetrazione del mondo *sub specie aeterni*; uno sforzo di *superazione* delle forme e delle categorie delle scienze; una visione di principii d'intelligibilità e d'idee superiori alle verificazioni dell'esperienza; un processo di assimilazione della natura allo spirito; una proiezione dello spirito sulla natura.

Non io, certo, ricuserò o vorrò menomare l'altissima significazione spirituale ed il valore oggettivo di questa, pur tanto discussa e contestata, metafisica universale. Ma osserverò, nel tempo stesso, che appunto la metafisica e la filosofia della natura non è una scienza, ma una meditazione ed una contemplazione del destino del mondo e dell'uomo: ed aggiungerò ancora, per tornare all'assunto, che, se la contemplazione metafisica può sussistere, ciò dipende dal fatto che essa ha un contenuto autonomo: un contenuto plasmato dall'Idea, se si vuole, ma suo ad ogni modo: suo, anzi, a tal punto che le altre scienze respingerebbero con orrore il solo sospetto che quel contenuto di *lei* sia il *loro* contenuto; il

che ci conduce a questa riflessione fondamentale: che non è del tutto vero che la differenza fra le scienze analitiche della natura e la filosofia naturale sia, soltanto, di *modi* o di *punti* di *veduta* e che il contenuto delle une e dell'altra sia sostanzialmente lo stesso; che è vero, invece, che la filosofia della natura in tanto sussiste come tale (e lasciamo stare se sussista a buon diritto o meno) in quanto essa ha un *suo* contenuto e lo sostituisce e lo sovrappone, anzi lo contrappone al contenuto delle scienze, sostituendo i suoi principî d'intelligibilità alle forme ed alle categorie ed ai nessi mentali delle scienze medesime, o contrapponendo, ad es., al principio di causa quello di finalità o di sintesi creatrice o di plusvalenza e di incommensurabilità dei prodotti e così via. Perchè, dopo tutto, non è da dimenticare che la metafisica, o è meno che nulla, o è l'affermazione e la formazione di un mondo superiore alle condizioni relative dell'esperienza.

Ora, il caso della sociologia non è identico al caso della metafisica o della filosofia della natura. La sociologia è scienza, si annunzia come tale, ci tiene ad esserlo: i suoi principi, i suoi abiti mentali sono gli stessi principi, gli stessi abiti mentali delle scienze sociali analitiche. La necessaria *limitazione* empirica, in che è riposta la sua ragion di essere di scienza, non le consente quelle intuizioni metempiriche grazie alle quali essa riuscirebbe certo ad afferrare un contenuto suo, ma cessando *ipso facto* di essere scienza, e diventando un duplicato, per lo meno inutile, della

filosofia dello spirito, la quale sta alle scienze sociali concrete precisamente come la filosofia della natura sta alle scienze naturali.

*
* *

Al qual uopo è bene qui por mente à due cose, nelle quali è il segreto così dell'apparente dissidio come della sostanziale consonanza di pensiero fra me ed il collega Chiappelli.

La prima è che nella mia nota critica « Della Sociologia come scienza autonoma » io ho assunto il termine di *scienza* nello stretto e rigoroso senso logico della parola, e non già in quello di conoscenza in senso lato, che comprende anche le forme e gli abiti della contemplazione e della meditazione. Di qui segue che io ho misurato l'obbiettività scientifica della sociologia alla stregua di esigenze più rigorose che non sia spesso costume di fare: curando d'individuare e d'isolare, nella sua complicata compagine e nella sua mobilissima fenomenologia, quel *residuo* utile che solo potrebbe attribuirle dignità e contenuto di scienza e restituendo alle altre conoscenze e discipline, esistenti e non contestate nè contestabili, quel contenuto che essa attinge da loro per sopperire al suo intimo difetto.

In omaggio a questa logica di principi e di criterî, ad es., ho negato e nego che la *dinamica sociale* possa essere una scienza, per la stessa ragione onde ho negato e nego che lo sviluppo delle formazioni

sociali storicamente accadute e vissute sia riducibile a rigoroso processo di causalità. Da ciò non segue, per altro, che la sostanza delle conclusioni del collega Chiappelli sia diversa da quelle delle mie. Io riconosco pienamente con lui che le formazioni sociali e storiche sono riconducibili a *leggi* empiriche ed a *regole*, e che nelle *Massenerscheinungen* della storia sono discernibili dei processi di conformità entro dati limiti di spazio e di tempo, di guisa che le formazioni sociali tramezzino fra la *legge* della natura e l'eterogeneità individuale ed *ex lege* della storia propriamente detta. Ma, in pari tempo, devo osservare che la ricerca delle leggi empiriche o delle risultanze conformi, dovute ad un processo di compensazione fattizia delle differenze ed ottenute grazie ad una limitazione del *campo visivo intellettuale* nello spazio e nel tempo, non è scienza nel senso rigoroso della parola, ma assaggio di generalizzazione storica, la cui migliore e più salda oggettività riposa tutta sulla *determinazione* del contenuto storico particolare: come è visibile ad es. nei bellissimi studî recenti di Kurt Breysig sulla evoluzione della civiltà moderna nei popoli dell' Europa occidentale, i quali sono esperimenti di sintesi storica, non certo di sintesi sociologica.

D'altro lato, la dinamica sociale, così come la intende A. Comte e come la intendono tutti i sociologi venuti dopo di lui, si annunzia come una ricerca, non già delle leggi empiriche ed improprie, ma delle leggi scientifiche o *causali* o *naturali* dello

sviluppo sociale: di guisa che la sociologia non potrebbe assumere di essere stata misurata ad una stregua troppo severa ovvero incongrua e che essa, anzi, non accetti e non professi per prima. La dinamica sociale si annunzia come la scienza delle leggi dell'evoluzione sociale. È suo sottinteso e sua ragione di essere quella tal premessa sistematica dell'evoluzione, che si può formolare così: imperio della causalità naturale nelle diverse forme dell'essere, dal mondo astronomico agli organismi sociali più evoluti.

Epperò le fini osservazioni del Chiappelli in ordine alla collocazione delle formazioni sociali fra i due estremi della causalità naturale e della spontaneità ed eterogeneità storica giovano, se mai, alla causa di una sintesi filosofica della storia, non già a quella di una sociologia come scienza. Su questo punto l'accordo per noi due è pieno: ed il dissenso formale dipende esclusivamente dal fatto che io ho parlato e parlo di scienza in senso stretto, ed egli, di disciplina e di conoscenza in senso più lato.

L' altra cosa che va osservata e che ha il merito di risparmiare tante altre osservazioni è che, negando per metodo l' oggettività di una sociologia come scienza autonoma, io non ho punto negato la necessità di una sintesi e di una unificazione dei dati delle scienze sociali concrete. Ho affermato, anzi, espressamente la necessità della sintesi e della unificazione filosofica, quella rappresentata dalla psicologia o dalla filosofia dello spirito soggettivo e quella rappresentata dalla filosofia dello spirito oggettivo.

Fra la nostra mente e le scienze sociali concrete non vi è il vuoto o l' immediatezza; vi è la *sintesi filosofica*. Il cui intervento, mentre placa le obbiezioni proposte in omaggio alle esigenze sintetiche del pensiero, elimina, altresì, quell' altra ingegnosa difficoltà che si ha costume di opporre, che, cioè, come, per negare la filosofia, bisogna filosofare, così, per poter negare la sociologia, bisogna essere sociologi. L'assimilazione, anche qui non sarebbe fondata: perchè, risalendo a ritroso fino alle idee-*limiti* ed ai primi principii del pensiero, si trova un residuo ineliminabile che è precisamente la filosofia; ineliminabile, a tal punto, che lo si afferma nell'atto stesso del negarlo. Il che non può dirsi di quella derivata e particolare forma di conoscenza che è la sociologia, la quale può bene essere delibata ed affermata o negata dalla logica delle scienze o dalla teoria della conoscenza o dalla filosofia del pensiero senza che il filosofo, ciò facendo, diventi, senz'altro, sociologo.

La presenza di questa sintesi e di questa unificazione filosofica rende soprannumeraria, adunque, una sintesi sociologica, salvo che per sintesi sociologica non s' intenda, appunto, la sintesi filosofica delle scienze sociali, nel qual caso, per altro, la sociologia non avrebbe ragione di annunziarsi come scienza autonoma e dovrebbe acconsentire alla sua necessaria riduzione ed elisione logica nella filosofia.

Il prof. Chiappeli intende, appunto, per sociologia la filosofia sociale o la filosofia dello spirito sociale

ed attinge da tale concepimento del contenuto della sociologia delle valide ragioni per legittimarne l'og gettività. Invoco anche io la sintesi delle scienze nella filosofia dello spirito, epperò sono in pienissimo accordo con lui: solo osservo che siffatto ragionamento approda non già a riaffermare, ma a ricusare esplicitamente l'autonomia scientifica della sociologia. Come, per quanto attiene alla dinamica sociale, le sue riflessioni giovano soltanto a suffragare la sintesi filosofica delle scienze storiche, così, per quanto attiene alla statica sociale, esse giovano, tutt'al più, a porre in sodo la necessità e la utilità di una sintesi psicologica delle scienze sociali.

*
* *

Procedendo ad una risoluzione logica del contenuto sociale nei suoi atteggiamenti o momenti elementari, egli perviene fino ai dati primi psicologici dell'associazione e della *interazione* individuale; imitazione, opposizione, concorrenza, simpatia e così via. A questo modo, egli coglie tutto un vasto e complesso contenuto, attinto dalla psicologia applicata alla società o dalla psicologia sociale, ed in esso ravvisa ed identifica il presunto ed invocato *oggetto autonomo* della sociologia, oggetto che sarebbe idealmente preesistente e scientificamente atto ad essere isolato dalle ulteriori e specifiche determinazioni della socialità, esaurite dalle scienze sociali concrete.

Ora, niun dubbio che la psicologia così detta so-

ciale abbia valore oggettivo di vero e possa essere contenuto d'indagine: ma niun dubbio, ad un tempo, che essa, la psicologia sociale, è pur sempre psicologia, e niente altro che psicologia: e che i processi della simpatia e della imitazione e della opposizione sono pienamente studiati dalla psicologia, specie nell'analisi dei dati e delle forme dell' associazione; così come i canoni della ideologia e della logica sociale del Tarde sono una projezione pura e semplice della ideologia e della logica autentica: di guisa che non la psicologia o la ideologia approda alla sociologia, come a suo coronamento, ma è la sociologia che si ritraduce, e quindi si elide, nella psicologia e nell' ideologia.

Nè vale l'allegare, in contrario, che il vasto contenuto della psicologia sociale si distacca su fondo autonomo: di guisa che, in cambio di essere un ampio capitolo terminale della stessa fenomenologia psicologica, esso dia luogo, senz'altro, ad una nuova scienza. Che io sappia, quando si parla di *spirito sociale* o di *fenomeni spirituali collettivi,* si versa sempre in tema di fenomeni spirituali insidenti nei soggetti individuali e non altrimenti conosciuti o consaputi che per l'immediatezza personale dell' introspezione. Non esiste, evidentemente, una *coscienza sociale* nè una *volontà sociale.* Lo stesso Spencer credè opportuno di dirlo espressamente contro le abusate inferenze dell' analogia biologica e per scongiurare i gravi pericoli del panteismo politico. Non esiste altra psiche che l'individuale, nè esiste altra

coscienza che la coscienza personale, e la così detta *psiche sociale* è un simbolo o un indice metaforico dei modi di sentire e di volere concordi di una pluralità di persone, ossia di una pluralità di coscienze. Certo, in questo consentimento ed in questa concordia dei modi di spirito si esprime un *rapporto nuovo*, discernibile dai suoi termini o dai suoi estremi isolamente presi, dai modi di spirito, cioè, di ciascun individuo astrattamente avulsi dal vincolo del consentimento medesimo. Certo, nella *interazione* di più individui vi è, da un lato, l'azione di ciascun individuo, astrattamente concepito *ut sic*, e vi è, ad un tempo, l'*inter*, il nesso, la mediazione, la correlazione dei termini. In questo nesso, in questa correlazione, emergente dai suoi termini per una spontanea proprietà, che è comune ad ogni nesso e ad ogni rapporto, consiste appunto l'efficienza nuova del fatto associativo.

Ma è da riflettere che codesta attività sociale, che nasce dalla interazione individuale, o si concreta e determina e limita in una forma ed in prodotto oggettivo, conoscibile per le vie dell'esperienza e dell'osservazione, ed allora essa dà luogo alle diverse scienze sociali analitiche e concrete, la cui esistenza e la cui legittimità io sono il primo a riconoscere ed a rivendicare. Ovvero, essa si sta tuttora nella sua forma ideale, soggettiva, personale di momento e di funzione dello spirito o di dato della coscienza, ed allora essa non può essere intuìta altrimenti che per l'intimità personale dell'introspezione e non

può essere esplicata scientificamente se non per una riduzione del suo contenuto alla sintesi della psicologia e della filosofia dello spirito. Perchè, è evidente che l'associazione e la società è una vocazione ed una funzione dello stesso spirito individuale, della stessa coscienza personale. È lo spirito che è il mediatore universale e per eccellenza; è esso l'agente inter-individuale, il principio associante. La società vive nello spirito e nella coscienza personale; e, in quanto essa è attività e non ancora prodotto o patrimonio oggettivo, non può essere individuata altrimenti che nello spirito e per lo spirito o per l'autospezione dello spirito medesimo.

E, per ricondurre l'assunto ad una formolazione più altamente filosofica, io dirò qui che non si può parlare, a rigore, di una distinzione o di una contrapposizione vera e propria fra spirito individuale e spirito sociale. No: non vi è che lo spirito, il quale non è propriamente nè individuale, nè sociale o, se si vuole, è, ad un tempo, l'una cosa e l'altra, in quanto è superiore a queste distinzioni dell'*empiria;* il quale è individuale, per l'inerenza personale soggettiva, o in quanto accede ad un soggetto personalmente distinto, ed è sociale, pel suo valore e per l'ampiezza di comprensione ideale, ossia perchè è, di sua natura, rappresentativo e visivo dall'universo reale e, quindi, dotato di virtù spontanea che gli consente di superare l'individuazione e che lo costituisce qual principio unificante della pluralità e

del diverso, e quale mediazione e viatico dell' assimilazione e della comunione delle esistenze.

Epperò, non si creda, nè si sospetti che la psicologia, o la così detta filosofia dello spirito individuale sia come in difetto verso il vasto contenuto dello spirito sociale di guisa che vi sia bisogno di una scienza nuova o di una psicologia nuova che sopperisca al difetto medesimo e che sarebbe appunto denominata sociologia. No: non esiste una filosofia dello spirito individuale, che non sia ad un tempo e necessariamente una filosofia dello spirito sociale, o non ne accolga e comprenda il contenuto. Lo spirito individuale è intessuto e sustanziato di elementi, di rappresentazioni e d' impulsi ereditati, nelle infinite vie del passato, dalla tradizione sociale e storica delle esperienze: epperò esso si porge come la ricapitolazione dello sviluppo spirituale, ossia come lo stesso spirito sociale rendutosi percettibile, luminoso, concreto, intensivo: lo stesso spirito sociale, non più amorfo, fluido, indeterminato, ma che prende forma, s' individua e si organizza. Lo spirito così detto individuale è, quindi, la stessa coscienza di sè dello spirito così detto sociale; la monade spirituale è comprensiva dell'universo ed è coestensiva all'univesso. E lo spirito è ad un tempo l'uno ed il tutto, l' individuo e la società, perchè dire spirito è dire tutt'uno che universalità ideale e nella visione dell'universale le distinzioni secondarie e frammentarie di individuo e di società si risollevano, si unificano, si elidono.

Lungi dal respingere l'oggettiva contenenza della psicologia così detta sociale, noi la riconosciamo e la riaffermiamo, adunque, come momento che penetra ed investe la stessa psicologia così detta individuale; in quanto la coscienza, che è l'oggetto delle analisi e delle indagini psicologiche, è una formazione sociale e storica o, meglio ancora, è una fenomenologia progressiva ed ascendente, nella cui genesi e nel cui sviluppo interviene, come momento e come intermedio, lo stesso fattore della socialità e della tradizione storica ideale. Epperò, il fattore così detto sociologico è un elemento ed un aspetto della stessa psicologia bene intesa; la quale, pur tesaurizzandolo ed esprimendo da esso tanta sostanza di vero, non cessa, per questo, di esser pur sempre psicologia, nè diventa *ipso facto* sociologia o che so altro. Così G. Hegel non potrebbe dirsi sociologo, anzichè filosofo dello spirito, solo perchè considerò il diritto, la morale, la socialità e lo stato come mediazioni e come approssimazioni spirituali fra la coscienza e la ragione, cioè a dire, solo perchè penetrò la natura del fatto sociale come essenziale momento della fenomenologia dello spirito.

Anche per noi, adunque, la psiche è una formazione storica e sociale: così come l'individuo è una inserzione ed un differenziamento nel continuo sociale: anche per noi, l'associazione è molto, sarei quasi per dire, è tutto, in quanto associazione è tutt'uno che spiritualità, e la prima è l'espressione e la trascrizione oggettiva della seconda: ossia, l'una

è la visione dal di fuori e l'altra, dal di dentro, del medesimo contenuto e della medesima sostanza di vita. Ma, appunto per codesto suo spirituale ed universale valore, l'associazione è studiata dalla scienza delle forme e dei valori spirituali, cioè dalla filosofia, e non consente alcun margine ad altra scienza sintetica che non sia il duplicato impuro di quella.

*
* *

Le obbiezioni proposte in omaggio alla specificazione ed alla divisione del lavoro non parmi che possano leggittimare una conclusione contraria. Certo, quando l'attività spirituale, la quale è, di sua natura, come si è visto, associativa o associante, quando, dico, l'attività spirituale si diversifica nelle sue manifestazioni concrete, ovvero *precipita* nei suoi prodotti, niun dubbio che intervengono altre scienze, differenziate dal tronco comune della filosofia dello spirito, e sono appunto le scienze sociali concrete, o come altra volta si diceva, le scienze morali, le quali esaminano il contenuto analitico dello spirito vivente nelle sue formazioni sociali. Così sorse, ad es:, e si affermò vigorosamente come scienza autonoma l'economia politica, differenziandosi dal tronco comune della filosofia, ovvero dell' etica. Ma, quando quell'attività spirituale e sociale è studiata non già nelle sue particolari determinazioni, bensì nella sua forma pura ed universale, nella sua struttura ideale, nella sua sintesi originaria, nessun dubbio, altresì,

che essa rientri nei limiti di competenza della filosofia e della psicologia.

È forse, recare onta a questo ideale e spirituale valore della socialità il dire ed il sostenere che l'unità sociale non sia argomento di scienza indipendente dalla sintesi filosofica ideale?

Reputo fermamente di no. La scienza (ed intendo, nello stretto e rigoroso senso analitico della parola) si occupa delle determinazioni parziali ed astratte dell' essere, le quali sono essenzialmente limitative dell' essere stesso. Ogni affermazione, in vero, ogni differenziazione è una imperfezione ed un limite. Come i popoli più felici sono quelli che non hanno storia, così le funzioni dello spirito più elevate sono quelle che non hanno scienza, che non si sfaldano, cioè, in concrezioni analitiche ed in frammenti. La suprema dignità della filosofia è appunto in ciò, che ella è una *forma mentis* diversa dalla scienza. La sua universalità ideale è indice d'imperfezione sotto l' aspetto della oggettività, eppure essa è il miglior argomento della superiorità del suo contenuto. Sembra un paradosso e non lo è: la negazione della sociologia come scienza e la sua elisione logica nella filosofia è una espressione di omaggio che si rende alla contenenza ed al valore spirituale dell' associazione.

*
* *

Certo, pare a me che la risoluzione senza residuo

della sociologia nella filosofia sia il prodotto naturale di ogni riflessione sulla materia, spinta alle sue ultime, sia pure inesorabili, istanze.

La sociologia, del resto, non è e non può essere in fatto che un equivalente ed un surrogato della filosofia. Tale fu nella mente di A. Comte: tale è o dovrebbe essere nella mente del più modesto dei sociologi: un equivalente *positivo*, oggettivo, fenomenale della filosofia; una filosofia dello spirito rovesciata. Il problema che si dibatte innanzi a noi è, in fondo, se questo equivalente o questo surrogato abbia più ragione di preferenza della forma originaria ed autentica.

Ed io penso più fermamente che mai che, se è è vero che la filosofia dello spirito deve accogliere in sè una più ampia visione dei rapporti della società, è vero, del pari, che siffatta visione rientra di necessità nei limiti di competenza della filosofia medesima e non dà luogo all'apparizione ed alla fondazione di scienza nuova.

I chiari colleghi della sezione filosofica, uno dei quali, il Masci, lesse ieri una gagliarda memoria a sostegno della obiettività scientifica della sociologia, sulla quale la brevità del tempo decorso a tutt'oggi non mi ha consentito d'indugiarmi, si preoccupano espressamente delle ragioni sovrane della libertà del pensiero scientifico e delle esigenze del progresso e del divenire mentale. Ogni negazione sistematica di una data scienza sopravveniente sembra ad essi riaprire i fasti degl'ingloriosi e temerari ana-

temi, sui quali l'ironia della storia ha sorriso di pietà e la logica del pensiero ha passato sopra. Ed avrebbero pienamente ragione, se la negazione di una presunta scienza importasse la negazione di una verità nuova o di un nuovo contenuto di vita.

La mia ricusazione della sociologia non è una negazione della socialità, è una riaffermazione ed una elevazione spirituale della medesima. In ciò l'accordo di noi tutti è pieno. Non è negazione dico, di verità: ma collocazione della verità nel suo giusto posto. Su tal punto, la storia non può infliggere alcuna smentita, perchè la storia non può alterare i termini della razionalità logica.

Io mi preoccupo delle supreme ragioni dello spirito insidiate dal malo abito del dilettantismo; che, per altro, non è effetto di immaturità personale dei cultori della sociologia, ma conseguenza, nel maggior numero dei casi, della stessa incertezza e fragilità della nuova disciplina: la quale, non potendo voler esser una sintesi filosofica delle scienze sociali, nè potendo voler essere questa o quella scienza sociale analitica, appunto per illudersi di dimostrare che essa è cosa diversa dall'una e dall'altra, abbandona la mente dei più volenterosi suoi amatori al giuoco delle escogitazioni fantasiose e delle generalizzazioni arbitrarie, e tanto più rimuove ed allontana i sani abiti della speculazione filosofica, quanto più ostenta di appagare quell'elementare fabbisogno filosofico che agita l'umanità in tema di *cose e d'idee umane*.

Alla sociologia, quindi, io non mi stancherò di contrapporre la filosofia dello spirito.

E penso che alle Accademie, in questa degenerazione del pensiero e della vita, resti ancora l' ufficio di vigilare alla genuinità del patrimonio della cultura e di scongiurare, sia pur senza successo, che le forme classiche del sapere non sieno aduggiate ed offese dalla spensierata baldanza delle sopravvenute.

IL PENSIERO FILOSOFICO

DI

GIUSEPPE MAZZINI

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FILIPPO MASCI

SOMMARIO

Nello stesso anno nel quale moriva giovane a Weimar Federigo Schiller, nasceva un secolo fa a Genova Giuseppe Mazzini. La cronologia avvicinava la tomba e la culla di due uomini,

> d' opre, d' ingegno e di parlar diversi,

ma che pure ebbero tra loro tanta nobile parentela spirituale. Ambedue difatti furono anime profondamente religiose, e l'epigramma schilleriano: « Quale religione io riconosco? Nessuna di quelle che mi nomini. E perchè nessuna? per religione » esprime il pensiero di Mazzini, che volle la religione sciolta dai simboli. Ambedue ebbero comune il concetto, che l'Arte deve essere l'educatrice morale dell'umanità. Gl'ideali di patria e di libertà, il pensiero democratico ed umanitario, che Schiller aveva variamente

rappresentati in creazioni immortali, come Carlo Moor, Giovanna d'Arco, il Massimiliano del Wallenstein, Guglielmo Tell e il marchese di Posa, diventarono in Mazzini realtà, *pensiero-azione*. L'entusiasmo di questi pel personaggio del Posa è effetto dell'identità del sentimento morale dei due. Come Posa Mazzini avrebbe potuto ripetere,

amor dell'uomo
Me tutto infiamma, e dove un sol governa
Non si concede che l' amar se stesso.
. . . .
atto non sono
Ai servigii d' un principe.

Come Posa a Filippo II, egli gridò a Pontefici e Re,

danne l' arbitrio del pensiero!

e anch'egli potè applicare a se stesso la malinconica riflessione dello straordinario consigliere di Filippo II,

Immatura è l' età per l'ideale
Dei miei pensieri. Cittadino io vivo
Fra color che verranno.

« Molte cose mi appaiono ora meno oscure » disse Schiller morendo; e quella luce che nell'anima sua, tormentata tutta la vita dal dubbio, e dall'antitesi tra il dovere e la felicità, risplendette sul letto di

morte, rischiarò tutta la vita del pensatore genovese.

Un anno prima era morto Kant, il grande moralista assurto al concetto dell'autonomia della legge morale nella coscienza, e del primato del dovere. Mazzini, in parte concorde in parte discorde, deduce anch'egli il dovere della legge, ma considera la legge come divina.

Allorchè egli nacque, culminava l'astro di Napoleone. Da pochi mesi s' era coronato imperatore, e pochi mesi dopo splendette il sole di Austerlitz. Ma al giovane Mazzini parve che non iniziasse una nuova epoca, ma che chiudesse l'antica; parve l'espressione massima dell'epoca individualistica, di cui il suo sepolcro doveva segnare la fine. Quando morì, erano realtà le due massime aspirazioni sue, la caduta del potere temporale dei Papi, e l' unità d'Italia.

Uscì di vita dieci anni dopo di Cavour, dieci anni prima di Garibaldi, pochi anni prima di Vittorio Emanuele. Quanta concordia e quanta discordia tra loro! Ma quelli che le vicende della vita e le necessità dell'azione divisero, riuniscono la posterità e la storia, raccogliendo in una stessa schiera gli spiriti magni, in una stessa costellazione le stelle tutelari della patria. Perchè egli diede a questa due grandi idee, una grande idea storica, l' unità; una grande idea filosofica, la priorità dell'idea del dovere su quella diritto. E finchè queste idee staranno, starà la memore riverenza della patria, starà il suo nome come segnacolo, e dal suo nome trarremo gli auspicii.

I.

Non è facile còmpito scrivere del pensiero filosofico di Giuseppe Mazzini. Non perchè sia in alto grado complesso, o involuto, o profondamente intrecciato con la storia della Filosofia, ma proprio per le ragioni contrarie. Esso è assai semplice, limpido, e sciolto quasi da ogni nesso storico. E nondimeno ha unità e rilievo, come pochi altri; e indirizzato com'è essenzialmente a produrre una rivoluzione politica e sociale, è insieme filosofia e religione, idea e culto. Chi scrive della filosofia del Mazzini ha quindi dinanzi a sè il còmpito di rilevare quanto essa sia deficiente come filosofia, e quanto sia intrinsecamente coerente ed efficace come concezione etico-sociale, quanto sia ingenua come sistema razionale della realtà universale, quanto sia possente e coerente come filosofia della vita.

La maggiore ingenuità è in materia di Storia della Filosofia. Mazzini non mancava di cultura in essa; ma la sua cultura non era nè abbastanza larga, nè specifica, nè sintetica; e quel tanto che ne aveva era perturbato da un falso criterio direttivo. La filosofia, egli dice, *è un' affermazione dell' individualità fra una sintesi religiosa che cade e un'altra che sorge;* è una coscienza del mondo presente illuminata dai raggi di un mondo futuro. La filosofia è dunque per Mazzini questo soltanto, è coscienza individuale fra due coscienze

universali, è coscienza tra una ed altra epoca storica. È inoltre semplice filosofia dello spirito, è pensiero etico-religioso, pensiero-azione. Di una dottrina della conoscenza, di una filosofia della natura non ci è in Mazzini il benchè minimo accenno; la sua psicologia è quella tradizionale, e pochi postulati religiosi tengono il posto della Metafisica. La sola esperienza alla quale attinge è la storia umana; il mondo che contempla non ha che tre prospettive, la morale religiosa, il progresso, l'arte; ma la prima domina le altre, ne è l'unità ferrea; il progresso, l'arte, la storia tuttaquanta sono la religione morale in azione; tutto il resto è il piedistallo inconsapevole, il teatro muto dove si svolge il dramma etico-religioso della storia umana.

I suoi concetti sulla storia della filosofia sono espressi in brevi sentenze che riconnettono in formule *portentose*, e senza dimostrazione, pensatori ed epoche remotissime. La filosofia di Dante esposta nella *Monarchia* e nel *Convito* è, secondo lui, l'anello che ricongiunge la filosofia pitagorica e quella del Rinascimento. E per la filosofia italiana non vede salute se non nel ritorno a quest'ultima, per la ragione, assai singolare dal punto di vista storico, che in essa si scorge, un affratellamento tra la filosofia e la religione, che è l'ideale comune sì della filosofia che della religione. Del Gioberti dice, che non ebbe vero l'intelletto di tradizione, e mancò dell'intuizione dell'epoca che si andava maturando. E non meno sommario, e più ingiusto, è il giudizio che pronunzia

contro tutta la filosofia italiana del tempo suo; involgendovi senza distinzione Galluppi, Rosmini e Romagnosi. Giudica che tutte queste filosofie si riattacchino al sensismo francese, contro il quale i due primi, e il Rosmini segnatamente, rappresentano invece una decisa reazione. Eppure del Rosmini doveva essergli noto il « Nuovo Saggio sull' origine delle idee », doveva essergli noto che aveva combattuto con ogni sforzo la dottrina sensistica, specialmente del Gioia e del Romagnosi, e posto a base della propria l'idea dell'essere come anteriore ad ogni dato sensibile. L'idealismo rosminiano, se aveva un senso, era appunto di battere in breccia quel sensismo che negava il soprassensibile, che nel diritto penale sostituiva con Romagnosi il concetto della difesa a quello della giustizia, che in Arte elevava i sensi a soli maestri di bellezza; e la sua formula morale, « mettere in opera la verità », era un vero grido di battaglia contro di esso. Le parole di Rosmini ad Alessandro Manzoni: « ciò che è divino e che luce nel seno del mistero è come il comune alimento pel quale il poeta e il filosofo vivono immortali », sono la più recisa contraddizione del sensismo, e possono essere iscritte in fronte a quel *Sistema di verità*, che Rosmini promise, sorridendo, di compiere in paradiso.

Si possono trovare riscontri tra la filosofia di Mazzini e il moralismo metafisico di Kant e di Fichte, tra una certa sua marcata tendenza al panteismo idealistico e le filosofie dello Schelling e dell'Hegel,

contro le stesse espresse dichiarazioni di lui. Ma sarebbero raffronti astratti, costatazioni di somiglianze tra dissimili, che non rispondono a nessuna parentela, a nessuna genesi reale. Cèrto il Mazzini ha una filosofia, per certi rispetti, (per quello morale), fortemente pensata e fusa come nel bronzo; ma la genesi va ricercata fuori della storia della filosofia propriamente detta, fuori dei canoni tradizionali d' interpretazione da essa consacrati. Perchè non è la storia del pensiero come tale, nella sua concatenazione logica, quella che glie la ispirò, e se vi attinse qualche idea, questa vi appare fusa nel crogiuolo della sua religione civile. Egli non è il creatore di una nuova filosofia, ma l' annunziatore di una nuova epoca della storia. La vera fonte della sua filosofia è il contrasto delle idee religiose, morali, sociali e politiche del tempo suo, dell'epoca che va dalla rivoluzione francese e dalla caduta di Napoleone alla rivoluzione del 1848. La sua mente si svolse nel periodo del più vivace conflitto fra i due secoli *l'un contro l'altro armato*; e ciascuno gli diede una parte della sua eredità di pensiero. L'uno la rivoluzione, l' altro la rinascita dello spirito religioso. Ed egli le sintetizzò, trasformando la religione, che era ricomparsa come limite, in movente di una nuova e più profonda trasformazione sociale. Il contrasto gl' ispirò il concetto di una nuova epoca religiosa, che avrebbe abolito ogni mediatore tra Dio e l'uomo, ogni concentrazione del pensiero e del sentimento umano dalla vita terrena alla celeste, per ri-

volgerla di nuovo dal cielo alla terra. La sua filosofia si genera, dunque per antagonismi, non per parentele intellettuali. L'odio al Papato gli fa balenare l'idea di una nuova religione, come quello contro il materialismo in tutte le sue forme lo sprona all'idealismo morale. La teoria dei diritti dell'uomo gl'ispira per antitesi la morale del dovere; come la teoria del *verismo*, e la formula, *l' arte per l' arte*, lo spingono all'estremo opposto, dell'arte come educatrice morale e civile dell'umanità.

Non ci è dubbio che le opere filosofiche che più amorosamente studiò furono le opere minori di Dante, la Monarchia e il Convito; ma fin nello studio di esse si vede la mente che non va a scuola di verità, ma che rifà col suo proprio pensiero il pensiero della mente alla quale attinge. Il concetto politico universalistico di Dante, e la missione dell'Italia e di Roma pel suo compimento, sono idee che accoglie e rifà ammodernandole, sciogliendole dal legame con la Chiesa e con l' Impero. Il concetto medievale teologico ed antropocentrico, è nel suo pensiero quasi rammorbidito, reso meno prammatico e determinato in un teismo ed umanitarismo, che accennano a fondersi in un abbozzo di idealismo panteistico. Egli vede in Dante l'idea dell'unità del genere umano come condizione del suo perfezionamento morale, e gli fa dono della sua morale del dovere come di quella del progresso. Nessun dubbio per lui sul sentimento democratico di Dante, e fino sulla sua eterodossia religiosa. I Ghibellini, egli dice, rappresen-

tavano un partito aristocratico e feudale, i Guelfi un partito democratico alleato al Papato, che proteggeva la democrazia. Ma poichè la costituzione dell'unità d' Italia per virtù di popolo era prematura, e solo strumento possibile di tale unità era l' Impero, Dante passò dai Guelfi ai Ghibellini, ma seguendo pur sempre le parti del popolo, elemento dell'Italia futura. Tra Francia e Germania egli scelse, come men pericoloso strumento d' imperio, la seconda. Perchè non gli parve potenza capace d' imporre il suo proprio pensiero all' Italia; e come quella che s' era già adattata alla religione, al pensiero d'Italia tra il V e il VII secolo, sarebbe venuta di nuovo ad accogliere la supremazia dello spirito italico. Solo il popolo romano è, secondo Mazzini, l'eroe del *de Monarchia*.

Dante dunque non fu nè Guelfo nè Ghibellino, fu nella potente individualità del suo genio, superiore alle parti alle quali si mescolò; al di là di Arrigo VII e di Clemente V vide l'unità umana, e il governo di quella unità nelle mani d'Italia e di Roma. Ma non meno falso, dice Mazzini, è il gabellarlo, come oggi si fa, di cattolico ortodosso. Le persecuzioni di Bonifacio VIII, l'invio del cardinale legato del Poggetto a Ravenna per parte di Giovanni XXII, affinchè dissotterrasse le ossa di Dante, e le commettesse alla pubblica esecrazione; i Papi venerati come santi dai loro contemporanei, e cacciati da lui nell' Inferno; ma più ancora il Convito e il canto XI del Paradiso bastano a sfatare questa credenza. Il Cristianesimo di Dante deriva da quello dei

primi Padri, e la sua idea del perfezionamento progressivo dell'uomo, e della partecipazione di tutti gli uomini allo spirito di Dio aprono la via ad un ulteriore sviluppo del vero cristiano.

Maggiori delle affinità mentali sono tra Dante e Mazzini le morali, quelle del carattere. Quello che Mazzini massimamente ammirava e venerava in Dante era la sventura della vita e la possente unità del pensiero e dell'azione. In questo massimamente i due furono *cognati petti*. La vita di Dante, scrive Mazzini, fu davvero tragica, tragica per le sventure reali, che non cessarono d'assalirlo, e più pel pensiero solitario che gli divorava l'anima. Ma Dante fu più grande delle sue sventure, perchè non piegò sott'esse; ed eretto nella grandezza della sua coscienza, egli che dava all'Italia il duplice primato dell'arte e della filosofia, si vendicò nobilmente incidendo nelle pagine immortali i suoi anatemi e le sue glorificazioni per solo ed alto intendimento civile. Che se qualche volta parve vinto dal furore della tempesta, si rialzò più altero di prima,

> Come la fronda che flette la cima
> Nel transito del vento, e poi si leva
> Per la propria virtù che la sublima.

Il suo maggior tormento fu il segreto patimento del Genio, che è negato o frainteso, il dolore dell'ideale non realizzabile, il sogno titanico d'un'Italia guida dell'Umanità in contrasto con la realtà dell'Italia

divisa, tradita da Papi e Imperatori, e pronta a prostituirsi servilmente ad essi. Fu questa tenzone tragica che mutò l'autore della *Vita Nuova* nello scrittore dell'*Inferno*, che fece della sua penna una spada, la spada che non a caso egli pose nelle mani di Omero, il poeta sovrano, e che lo condusse lì tra le rupi della Lunigiana a chiedere nel convento di Santa Croce del Corvo quella *pace*, che nè monaco alcuno, nè uomo o potenza terrestre gli poteva dare. Pur l'ebbe alla fine dalla secura coscienza, per la quale passò dall'inferno della battaglia al cielo della vittoria, alla calma di chi ha fatto sacrificio anche della speranza,

violenta e disperata pace.

« Dante, scrive Mazzini, è una *tremenda unità;* individuo che racchiude in sè, siccome in germe, l'unità e individualità nazionale.... tutto Dante è un pensiero unico seguito nei 56 anni della sua esistenza terrestre con tale costanza superiore alle paure e alle seduzioni mondane, che basterebbe a consacrarlo Genio, dove anche il suo pensiero fosse utopia.... Ma non è. La Patria si è incarnata in Dante. La grande anima sua ha presentito, più di cinque secoli addietro, tra le zuffe impotenti dei Guelfi e dei Ghibellini, l'Italia. Nè molto andrà che questa scriverà sulla base della sua statua: « la nazione italiana alla memoria del suo Profeta ».

In questa dipintura di Dante è Mazzini, in ques

proiezione della prima metà del secolo XIX nella seconda del XIII è il suo pensiero, ad intendere il quale niente contribuisce di più che ricordare quali fossero i tempi, nei quali la sua grande anima pensò, soffrì, amò.

Nel 1789 un mondo era rovinato, ed un altro era emerso dal caos. La nozione del re consàcrato dalla Chiesa, padre del suo popolo e proprietario del suo regno, della Chiesa padrona delle intelligenze, e dispensatrice privilegiata della carità pubblica; della nobiltà ricca d' onore, (perchè il suo còmpito è di morire per la patria), tutta questa concezione era crollata. Ed ora essa riviveva! Lo stesso Mazzini ha dipinto il sentimento suo parlando del Foscolo. « Scriveva, dice di questi, in mezzo al tumulto di una rivoluzione promossa dall'armi straniere.... e più tardi tra la solitudine delle rovine, caduta anche l' eco di quel tumulto, che non foss'altro era vita; caduto l'uomo che l'Europa aveva salutato invincibile.... e dal quale aveva sperato almeno che l'Italia fosse educata alle armi. Vedeva tornati in nulla trenta anni di sforzi giganteschi e di sangue versato a torrenti; i popoli d' Europa ricollocarsi, spossati, sotto l'antico giogo consacrato dalla vittoria, e l'Italia tradita, venduta, trafficata da amici e nemici, giacersi come cadavere che fu scosso da moti galvanici, senza scintilla di vita, senza indizio di futura risurrezione. Una filosofia, propagata da ingegni che erano o parevano affratellati alle monarchie ristorate, e che pareva rassegnare alla sola lenta azione della

Providenza quel progresso, che i popoli avevano tentato invano. »

L' opera a cui attesero principalmente i governi italiani all' ombra della *Santa Alleanza* fu di mummificare per sempre la società italiana in una forma morta, in un bagno d' ignoranza, di pregiudizii, di bigottismo, ed anche di modeste virtù e di ragionevoli saviezze. Gli antichi governi avevano capito che non avrebbero potuto reggersi a lungo se le antiche forme del vivere, semplici e parsimoniose, sparivano e avevano in varii modi cercato di salvare i loro popoli dalla seduzione della nuova civiltà, che prosperava in Inghilterra ed in Francia. Molti furono i mezzi: primo fra tutti l'oppressione della classe, che sola poteva farsi veicolo della civiltà forestiera, la borghesia colta, e che fu esercitata per mezzo di una curiosa alleanza tra l'aristocrazia e la plebe. Madre per questa, la monarchia aristocratica era invece matrigna per il ceto medio. A tradurre in atto questo bizzarro disegno di una società aristocratica e plebea intesero gli stati italiani, dall' Austria a Ferdinando II, tipo curioso di re che ha impersonato meglio degli altri l'idea dello stato monarchico lazzaronesco. La società della vecchia Italia, dice Guglielmo Ferrero, era come una Chiesa antica e venerata, nella quale tutto è stato santificato dalla pietà dei fedeli; le lampade vecchie di secoli, le pietre del pavimento sconnesse e logorate da milioni di piedi, dove nulla si può toccare senza commettere sacrilegio. Anche la corruzione spicciola favorita dai vecchi governi,

che lasciavano rubare i quattrinelli agl'infimi impiegatucci, era una corruzione conservatrice, perchè mentre non comprometteva la prosperità pubblica, non levava grossi scandali, come la corruzione rivoluzionaria delle grandi banche. Cooperava massimamente alla conservazione la politica intellettuale, che non consentiva altra istruzione letteraria se non quella delle lingue morte, dei monumenti delle civiltà antiche, dai quali però lo spirito fosse esulato, e intorno a cui non si facesse altro studio che di parole e di frasi. Infine la vecchia Italia era ridotta infingarda e gaia. L'elemosina teneva il luogo del guadagno, e gli allegri carnevali coi quali divertivamo l'Europa quello del tumulto e della vita febbrile del lavoro.

Che cosa poteva salvare l'Italia da questa morte morale?

Mazzini si guarda intorno, fuori d'Italia, e non vede nella ricerca del benessere, nella civiltà industriale che grandeggia, nessun principio rigeneratore. Lo agghiaccia il materialismo sociale imperante, che a traverso il frastuono di macchine, ruote e congegni a vapore, non fa udire il lamento dello spirito prigioniero. E contro l'industrialismo tiranneggiante proclama, che fine delle istituzioni sociali non deve essere la produzione ma il produttore; che la terra non deve apparire come una vasta officina, sia nella forma del capitalismo borghese, sia in quella del lavoro socialistico, ma come un tempio, dove l'uomo, santificato dal dolore e dal lavoro, opera

progressivamente il suo perfezionamento morale. La teoria del benessere si è mostrata inetta a mantenere le sue promesse, e ci lascia sempre dinanzi ad una società tormentata; per un male che lenisce ne crea cento, e se conduce talvolta all'equilibrio instabile degli antagonismi, non può creare l'accordo.

L'altro nemico di ogni rinascita dello spirito è l'individualismo. Duemila anni della storia greco-romana svolsero l'individualità nel suo aspetto esterno, diciotto secoli di Cristianesimo la svolsero nell'aspetto interno; ora è tempo di guardare al tutto. La considerazione dell'individuo ci diede l'idea del *diritto*, e conquistammo le due condizioni della vita dell'*io*, la libertà e l'eguaglianza; oggi balbettiamo la parola *dovere*, e sentiamo la superiorità della vita comune, del fine comune, della fede comune. La libertà del lavoro ci ha condotti al pauperismo spaventoso delle grandi nazioni industriali, la libertà di coscienza ci ha condotti all'anarchia. Bisogna trovare il rimedio ai mali di cotesta libertà individualistica. Contro Carlyle, che non ha fede che nelle grandi individualità, che fa consistere la nazionalità italiana nell'aver prodotto Dante e Colombo, la germanica nell'aver dato Lutero e Göthe, Mazzini rileva che vi è pur sempre tal cosa, che è più grande e più divinamente misteriosa di tutti i grandi individui, ed è la terra che li sostiene, la razza umana che li comprende in sè, il pensiero di Dio che si agita in essi. Il Genio è come il fiore, che deriva

metà della vita dai succhi che circolano nella terra, e l'altra metà dall'atmosfera che gli sovrasta; la sua ispirazione appartiene per metà al cielo, per metà alla moltitudine degli uomini su cui s' innalza. La vita individuale è spettacolo d'immensa mestizia, il fantasma della morte la insegue, ed anche quel poco di verità che da soli bastiamo a raggiungere non riempie il vuoto dell'anima. Rompete il vincolo di continuità tra le generazioni, e la devozione alle idee diventa follia. Che significano il sacrifizio e il martirio senza l' unità umana, senza l' infallibilità che s' annida nel progresso umano?

Il peccato del nostro tempo non è già di dare troppo valore alla vita, ma di darne poco. La vita è scaduta di pregio, perchè, come nelle epoche di dubbio, è rotta la catena che la lega al cielo, perchè è rivolta al benessere individuale. Occorre ritemprarla al contatto della vita universale; la cognizione di questa vita è la filosofia, la scienza dei fini. Quella che si dice la malattia del tempo non è altra cosa che l'incerta coscienza di un fine da raggiungere. La filosofia è la chiara coscienza di questo fine, e perciò non è sterile contemplazione, ma pensiero che è azione. L' espressione generale del dovere è questa: « tu conosci una verità, devi procurarne il trionfo »; la sola contemplazione non soddisfa il dovere. Esso è progressivo, si modifica e si amplia coi secoli. Vi sono tempi nei quali conviene morir come Socrate, altri nei quali conviene vivere e combattere come Washington. Un periodo storico domanda la

penna del savio, un altro la spada dell'eroe. Quando, secondo l'espressione di S. Paolo, *la creazione geme*, quando un ordine di cose e d'idee si mostra esaurito, non è lecito di soffrire in silenzio. Il silenzio può essere un dovere quando si è soli a patire, ma quando soffrono milioni di uomini è colpa. La vita è una battaglia, e nella società moderna, che corre dietro al benessere di pochi e condanna i molti a vivere nel lavoro come bruti, in Italia dove non è libertà di sorta, dove il pensiero è incatenato e addormentato, cosa potete fare se non una rivoluzione? Il fine dell'uomo non è il pensiero, ma il pensiero che è azione.

Il Faust di Göthe è per Mazzini la rappresentazione tragica di tutta l'epoca individualistica che tramonta. Faust è il genio isolato, e perciò cade nello sconforto, bestemmia l'alto concetto che lo spirito ha di se stesso, la scienza, l'entusiasmo, la speranza, la pazienza. Caduta ogni fede nell'ordine morale, si rifugia in quello del senso, e vuol godere. Eccolo quindi in lega con Mefistofele, che rappresenta il materialismo e l'egoismo trionfante, eccolo dispregiatore degli uomini, ai quali si crede superiore, profanatore di Margherita che trascina al delitto, solitario e straniero in mezzo all'umanità. Non ci è che un mezzo di salvare Fausto dalla servitù di Mefistofele, ed è di convincerlo a lavorare per la patria e per l'umanità, di fiaccarne l'egoismo, di disilluderlo dalla vana ricerca della felicità individuale. E lì nel carcere di Savona, fra cielo e mare simboli

dell'infinito, al cospetto delle Alpi, sublimi baluardi della patria, egli matura insieme il suo pensiero filosofico e il suo pensiero politico, indissolubili. Quel pensiero non poteva abbracciare l'universo se non sotto la forma del simbolo, doveva essere un pensiero breve, rischiarante col bagliore del lampo il cammino e la mèta, e che lasciasse nell'ombra tutto quanto non poteva pel momento essere che oggetto di oziosa contemplazione. Una tale filosofia, come quella che ha essenzialmente in mira l'azione, è religione morale indirizzata alla vita, al progresso umano. Il fine ultimo è l'Umanità, il fine prossimo la patria, la sua redenzione, il fine nazionale di Dante, *la terza Italia*. I mezzi sono l'unita d'Italia in regime repubblicano, la federazione degli Stati repubblicani d'Europa, preludio della federazione umana; nè idea guelfa nè idea ghibellina oramai sepolte. E sopra questo la religione sciolta dai simboli; con due dogmi, Dio e l'immortalità; con un fine, il progresso morale dell'umanità; con un capo, il Concilio, e nessun mediatore tra la coscienza e Dio. La coscienza sola rivelatrice del divino, sola evocatrice ed instauratrice del regno di Dio sulla terra. Le brevi formule la riassumono tutta: Dio e Popolo, Dio e l'Umanità, l'Umanità interprete di Dio, non ci è Umanità senza patria; la vita è missione è dovere, il dovere è sacrifizio, il pensiero è azione.

II.

Mazzini ammette il primato della coscienza religiosa sulla filosofica, perchè la prima è fondamento e consacrazione della seconda, perchè quella è la coscienza collettiva dell'umanità, e questa è coscienza individuale. Ogni filosofia è un'affermazione individuale tra una sintesi religiosa che cade e un' altra che sorge, essa ha quindi bisogno della conferma che deriva dalla coscienza collettiva che è la religione; le due coscienze sono le due ali senza di cui la mente non penetra il disegno divino. Sul punto d'intersezione dove le due s'incontrono è la verità. In questa frase è tutta la gnoseologia mazziniana.

La fede in Dio è il fondamento della religione. Provare che Dio esiste è bestemmia. Dio esiste perchè noi esistiamo, *vive nella coscienza dell' umanità.* L'ordine e la bellezza dell'universo lo manifestano, la legge morale ne è la testimonianza più certa, perchè senza Dio non esisterebbe che il dominio della forza brutale. Le negazioni di Dio, come le imposture nel suo santo nome non provano nulla contro; Dio *si sente* come si sente la vita propria e quella degli esseri che ci stanno intorno.

Ogni vita come ogni esistenza ha una legge, ed ogni legge è divina. Senza Dio non vi è altro dominatore che il *fatto,* si chiami *Rivoluzione* o *Bonaparte.* Finchè inculcheremo il dovere, il sacrifizio in nome

delle nostre opinioni individuali, di quello che il nostro intelletto ci suggerisce, non otterremo nulla; soltanto il grido, *Dio lo vuole*, può ottenere il consenso universale, soltanto la connessione dell'opera nostra terrena con la vita immortale può vincere l'egoismo. Senza Dio si può essere tiranni, non apostoli. Quelli che pretendono di separare ogni impresa civile dalla religione dimenticano la nostra storia. Nel nome di Dio i Lombardi vinsero nel secolo XII gl' invasori tedeschi; i repubblicani toscani si adunavano nei tempii, e il popolo fiorentino, riscattandosi a libertà, elesse Cristo capo della Repubblica.

Ma la legge la scopre gradatamente l'uomo stesso. Quelli i quali dicono che la legge è rivelata errano, ed errano anche quelli che dicono la vera legge essere quella che la coscienza individuale scopre, e quegli altri che affermano vera soltanto la legge nella quale l'Umanità consente. I primi erigono a legge una superstizione, i secondi avviano all'anarchia, gli ultimi negano il diritto delle ribellioni feconde e della iniziativa morale. La legge vera è quella che ha il suffragio della ragione individuale e del consenso generale. La prima da sola può errare, e se può facilmente scoprire i precetti negativi, (non uccidere, non rubare), non può essere da sè certa dei positivi. Controllo alla ragione individuale è la ragione comune, la ragione dell' Umanità, che è un essere perenne, *un uomo che impara sempre.* L' Umanità è il verbo vivente di Dio, lo spirito di Dio la feconda e si manifesta sempre più puro, *Dio s'incarna*

successivamente nell'Umanità; noi scopriamo la sua legge progressivamente, articolo per articolo, linea per linea, a misura che si accumula l' esperienza educatrice delle generazioni. Nessun uomo, nessun secolo può presumere di scoprirla intera. La morale è progressiva come l' educazione del genere umano, e i *doveri* crescono come crescono i *bisogni.*

La nostra filosofia, dice Mazzini, è questa: crediamo in un Dio solo, pensiero vivente assoluto, di cui l'universo è *incarnazione;* crediamo in una legge di progresso, conducente ad un fine, sebbene *il fine sia ignoto.* Subbietto della legge è l' Umanità, ente collettivo e continuo, nel quale si compendia l' intera serie ascendente delle creazioni organiche, e si manifesta meglio che altrove il pensiero divino. Quindi ogni dottrina religiosa che ammette un rivelatore unico, o l' intervento periodico di una rivelazione posteriore è falsa, com'è falsa quella che confina il progresso in una religione determinata. La coscienza religiosa sale di secolo in secolo, passa da un' iniziazione all' altra come quella che è l' incarnazione progressiva di Dio, fede eternamente progressiva che purifica ed amplia *la formula del sacrifizio.* Le forme si modificano e si dissolvono, le religioni passano, lo spirito umano le abbandona, come il viaggiatore abbandona i fuochi che lo scaldarono la notte, e cerca nuovi soli. Ma la religione rimane, il pensiero rinasce dalle proprie ceneri, l'idea si svolge dal simbolo che l'analisi consunse; ma nessuno può dire quante stelle ascenderanno nel cielo dell'intelletto.

proclama deve star bene attento a questo, che la religione e la politica sono inseparabili, e che senza la religione la politica è o dispotismo, o anarchia. La separazione o è impossibile, o è una forma di transizione quando una fede tramonta e l' altra è per sorgere.

Ma non si può abolire una religione se un' altra non è nata a prenderne il posto, perchè niente può prendere il posto di una religione se non una religione superiore. In religione, come in politica, l'età del simbolo va consumandosi rapidamente, e noi siamo vicini ad una manifestazione senza velo dell'idea che si asconde nel simbolo. Una nuova relazione scoperta, quella dell' individuo con l' umanità porrà la base di una nuova fede religiosa; così come la relazione dell'individuo con la natura fu la base del paganesimo, e quella dell'individuo con Dio fu l'anima del Cristianesimo. Questo comprese l'unità del genere umano e della legge, il dovere di perfezionamento; ma non seppe nè la potenza data all'uomo per compierlo, nè la via per la quale si dovesse compierlo. Perciò ammise mediatori tra Dio e l' uomo, una speciale storica incarnazione di Dio, ammise la *grazia* divina, e non sospettò la rivelazione continua di Dio nell'umanità. La vita terrena apparve come un'espiazione, e perciò il Cristianesimo si adoperò a svolgere l'uomo da essa. La rivelazione divina essendo diretta, unica in un tempo determinato, niente più vi si può aggiungere. Così fu dimenticato il detto di Cristo, che egli non era venuto ad annientare la

legge, ma a continuarla; fu dimenticato quello che Cristo dice nel Vangelo di S. Giovanni (XVI): « Verrà dopo di me lo spirito di verità, e vi parlerà non per autorità propria, ma raccogliendo l' ispirazione da tutti ». La religione di Mazzini è liberata completamente dal simbolo, è religione filosofica, ma è al tempo stesso indipendente dalla dimostrazione. Respinti i dogmi della caduta, della divinità di Gesù, restano la fede in Dio, nel progresso umano, nell'apostolato religioso e civile. Mazzini nega il miracolo, ma ammette il mistero. Un mistero però che non è assoluto, che è penetrabile non per via dell' analisi e del ragionamento, ma per quella dell'intuito e del presentimento, possibili perchè l'anima è creata da Dio, e l'ideale ignoto è la patria di origine dell'anima. E il Mazzini scopre qualche lembo del velo sacro; dice che Dio non ha creato una volta per riposarsi poi, ma che la creazione è continua e infinita come Dio stesso; ci parla di una metempsicosi morale progressiva, dell'impossibilità della eterna perdizione, che sarebbe come un parziale suicidio di Dio. La *grazia* è la tendenza al progresso, la *giustizia* è il progresso raggiunto corrispondentemente alla intensità e alla sincerità dello sforzo. Però, finchè non possa essere sostituito, bisogna ricordare che il Cristianesimo ha proferito primo la parola *eguaglianza* base della libertà, ha desunto i diritti dalla natura umana inviolabile, e predicando la fratellanza tra gli uomini ha posto l'individuo in relazione con l'umanità.

Ma se il Cristianesimo prelude già ad una nuova

fase della vita religiosa, il Cattolicesimo, che ne è la materializzazione, è in fin di vita. Come istituzione gerarchica e castale, alleata coi despoti, ha materializzata la religione, ha immobilizzata e codificata la fede. Le insegne guelfe e le ghibelline son fatte insegne di tomba. Nè Papa nè Re, ma Dio e il Popolo ci schiuderanno i campi dell'avvenire; la *Costituente* e il *Concilio* saranno il principe e il papa del futuro. Gesù ha sancito una teoria di governo fondata sulle *opere* non sul *privilegio* quando ha detto: « chiunque fra voi vorrà essere grande sia vostro *ministro;* e chiunque fra voi vorrà esser primo, sia vostro servo.... Come il figlio dell' uomo non è venuto per essere servito ma per servire, e per dar l' anima sua come prezzo del riscatto di tutti. » Il principio mazziniano dell' umanità come sola interprete della legge divina, la condanna di ogni intermediario tra Dio e la coscienza, è la negazione più recisa del Cattolicesimo. A Pio IX, che condanna la causa italiana, e rivendica con le armi straniere il suo potere su Roma, grida: « La nostra causa è di Dio. Le mura, le pietre di Roma possono per poco, e per violenza, esser vostre; ma l'anima di Roma è con noi, e nostro è il pensiero di Roma. »

È facile vedere che tutta la concezione religiosa del Mazzini inchina al panteismo morale; ma dinanzi alla affermazione decisa alla quale la logica della dottrina lo spinge, resiste la logica del suo carattere. Nè egli lo professò. In molti luoghi afferma espli-

citamente la sua fede nel soprannaturale, nella trascendenza divina, nell'immortalità dell'anima individuale, nel di là. Come quasi tutti i grandi politici, reggitori degli Stati, avversarii naturali delle ideologie, il Mazzini non è, o non è abbastanza ideologo. La legge morale alla quale piega la fronte con culto purissimo, non gli par salda se non è affidata al fulcro della volontà divina; non l'autonomia kantiana della legge morale, non la solenne affermazione di Fichte, che dove impera il dovere non ci è posto per altro Iddio, egli si attenta di raggiungere. La sua teoria religiosa è un continuo conato di assorbire il divino nell'umano, sia dal punto di vista metafisico che dal morale; ma proprio quando pare che l'immanenza sia per essere completa, l'obbiettività nativa della sua mente proietta di nuovo il divino nell'infinito. Gli manca il segno del filosofo, il *concipere sub specie aeternitatis;* la teoria prende forma di storia, e dietro l'idea di Dio rivive la persona divina.

Perciò come corregge la coscienza individuale con la comune, così appella da ambedue a Dio. Prima dice che Dio ci è perchè ci è l'uomo, e che non ci è altra prova di Dio che la coscienza umana; ma poi gli pare che il fondamento, perchè stia, deve essere rovesciato, e che tutto il mondo morale crolla se Dio nol sostiene. Egli, il grande lottatore politico, sentiva nel fervore della battaglia la necessità di un presidio superiore. Come i reggitori dei popoli, posti al vertice della piramide sociale, ne sen-

tono meglio e di continuo i minacciosi sobbalzi, e negl' incerti giuochi cruenti invocano il Dio delle battaglie; così il Mazzini, che agita sugli animi addormendati degl'italiani la face di una grande e radicale rivoluzione morale e sociale, non sa attingere fiducia se non nell'ausilio di una volontà sopraumana. Singolare anomalia! l'apostolo della rivoluzione, come i fautori del diritto divino, non ripone la sovranità nel popolo, ma in Dio, e come gli autocrati deriva la sua missione da Dio, e ne aspetta da lui l' adempimento. Un altro motivo di ammettere la trascendenza divina e il di là, è la sorte dell'individuo. Esigendo il sacrifizio completo dell'individuo nella vita presente, non vede come si possa rinunziare alle speranze oltremondane. Non abbastanza panteista per ammettere l' annullamento della vita individuale, non abbastanza idealista per assorgere alla legge del dovere come principio immanente, l'eudemonismo trascendente rivive in lui sotto la forma della metempsicosi morale. L'umanità compie il suo perfezionamento per le vie divine della storia, l'individuo in queste e *altrove.*

Francesco de Sanctis, nelle lezioni sulla « Letteratura italiana nel secolo XIX », ammette che il Mazzini ha un serio sentimento religioso, e vede in questo l'eco della caratteristica del secolo XIX nascente di fronte al XVIII. Egli mostra di apprezzare la missione civile da Mazzini attribuita alla religione con concetto più largo del Manzoni, del Rosmini e del Gioberti; dei quali il primo non le proponeva intenti

sociali, mentre il secondo vagheggiava di ringiovanire la gerarchia cattolica accostandola al popolo dei fedeli, e l'ultimo pensava di rimodernare il Papato. Ma rimprovera al Mazzini di non credere, come filosofo, nel Dio personale, e di servirsi della religione come arma politica. Ne deduce quindi che Mazzini rappresenta la media della coscienza delle classi colte italiane, così scettica in materia di religione, così poco amante degli studii religiosi, e così poco avanzata in essi. Cita in prova la seconda lettera del Mazzini al Sismondi, e ci vede la confessione esplicita di voler sottrarre alla tirannide il secolare appoggio di Dio, per servirsene in favore del popolo al quale cerca di appropriarlo. Così, dice, il Dio di Mazzini è un Dio politico, un mezzo, un'arma, non una fede.

A me pare errato il giudizio del sommo critico, ingiusta l' accusa. Ho attentamente considerate le due lettere al Sismondi, e non ci ho trovato quello che il de Sanctis ci vede. Il concetto di rivendicare il prestigio del nome divino e l'autorità della religione alla causa del popolo è chiaramente espresso in ambedue; ma in ambedue è con egual chiarezza espressa la sua fede in Dio, affermata la sua fede religiosa sciolta da ogni velo di simbolo. Nella prima si legge: « *Dio esiste.* Quando anche non esistesse, esiste l'universale credenza in esso.... agli uomini i popoli si sottrarranno, a Dio no ». E detto che il Cattolicesimo è spento, e che il Cristianesimo è religione individuale, non sociale, conchiude: « Lo

spiritualismo applicato alla società, ecco il nostro simbolo. » Ora nella filosofia del Mazzini non ci è posto che per lo spiritualismo teistico, essa non ne conosce altro, e da cima a fondo non è altra cosa. Nella seconda lettera scrive: « *dotato io stesso di sentimento religioso*, credo che volerlo distruggere è distruggere la sola cosa che possa stabilire un legame sicuro ed armonico tra tutti gli uomini; è seminare l'anarchia, togliendo ad essi l' *unità*, la fede in *un solo principio*, e la coscienza di un'*origine* e di *un fine* comune. Credo fermamente che a questi tre elementi si ridurrà un giorno ogni istituzione religiosa ». In una nota alla prima lettera, nota datata il 1861, Mazzini previene gli equivoci che si potrebbero generare dall'imperfetto sviluppo delle sue idee religiose in esse, e dice che altri scritti mostrano *qual fosse allora e qual sia*. Abbiamo dunque un'interpretazione autentica, ed è notevole che neppur di questa il de Sanctis abbia tenuto conto. Più esattamente il Sismondi, nella risposta alla prima lettera, non gli rimproverava di voler predicare la religione senza crederci, ma di voler istituire una *religione nuova*. Ed esprime la convinzione che non si possa farlo in nome della filosofia, e che la religione si asside più saldamente sulla rivelazione e sulla tradizione.

Ora il Sismondi ha ragione in tesi generale, ha ragione contro la forma data dal Mazzini in quelle lettere al suo concetto, e il Mazzini lo riconosce nella citata nota. Ma in realtà la critica del Sismondi non colpisce la vera teoria mazziniana, perchè Maz-

zini non ha pensato che una religione potesse essere fondata dalla filosofia. Basta ricordare che per Mazzini la religione sta più su della filosofia, che questa è una forma della coscienza individuale, mentre quella è forma della coscienza universale, che Dio è superiore alla dimostrazione. La filosofia può esercitare un ufficio critico rispetto a una religione particolare, ed essere così cooperatrice dello sviluppo progressivo della coscienza religiosa. Questo rientra nel cómpito affidato alla mente nella scoperta della verità, (che è l' opera della coscienza individuale e della comune), perchè si trova nel punto d'intersezione delle due. In realtà la filosofia religiosa del Mazzini è travagliata dall'incertezza tra il teismo e il panteismo, dall'errore di credere che una religione, purificata completamente dal simbolismo, possa essere una religione storica, ed una fede collettiva. La soppressione del simbolo suppone l' elevazione della coscienza comune alla coscienza filosofica, e lo scioglimento della comune intuizione, che solo l'unità del simbolo è capace di mantenere. Per quanto Mazzini dica che la religione sta più alto della filosofia, la soppressione del simbolo le identifica. Tutto questo ed altro si può dire contro l'idea religiosa del Mazzini; ma non è possibile consentire nell' accusa di ipocrisia politica, contro la quale protestano la filosofia e la vita del Mazzini, le ultime parole da lui pronunciate morendo, e la lapidea affermazione contenuta nella lettera al Lamberti: « credo in Dio come in una soluzione geo metrica. »

III.

Se la filosofia religiosa presenta delle incertezze e delle contraddizioni, la filosofia morale si può dir fusa d'un getto nel bronzo. Posto che la legge morale, che è legge divina, è trovata dal concorso e dal controllo della coscienza individuale e della collettiva, non è difficile determinarne il contenuto.

La rivoluzione francese creò la *teoria dei diritti*, e ci diede con essi i mezzi d'azione; ma fu in gran parte negativa e demolitrice del passato. Chiuse un' epoca, non aprì la nuova. Il diritto è un' idea secondaria, una deduzione che si ribella al suo principio; perchè ogni diritto esiste in virtù di una legge, la legge dell'essere; ma l'esistenza della legge pone il dovere come anteriore al diritto, perchè l' adempimento della legge è la prima cosa, ed è dovere. Il diritto separa, il dovere associa nell'opera comune; il diritto essendo facoltativo, non conduce necessariamente alla cooperazione, e quindi al progresso; conseguentemente esso è inferiore al còmpito di rigenerazione, che è quello della storia. Ci è di più, la teoria dei diritti dell'uomo come individuo è causa dei mali presenti. Perchè, posta quella teoria, e posti la libertà come mezzo e il benessere come fine, si è accesa la lotta, nella quale nessuno vuol abbandonare nessuna parte del suo bene. Se il diritto al più gran benessere possibile spetta a tutti gli uo-

mini, chi scioglierà la quistione tra il povero e il ricco? Se il diritto all'esistenza è il primo dei diritti, chi può comandare d'immolarla ad un fine superiore? Che è lo Stato, la Patria se non l'assicurazione data dalla *forza* dei molti al diritto di ciascuno? Il principio del benessere vale tanto per gli oppressori che per gli oppressi, può consolidare i presenti tiranni e privilegiati nella loro tirannide e nel loro privilegio, e far rinascere di continuo quella e questi in avvenire. In nessuna teoria dei diritti è compreso il sacrifizio, invece il martirio è il battesimo di ogni grande epoca della storia.

Gli ordinamenti politici fondati sulla teoria dei diritti sono come una serie di difese innalzate a garentire gl' interessi individuali, e le teorie corrispondenti sono *teorie di diffidenza*. Le repubbliche ordinate su tal fondamento rispecchiano la torbida intollerante democrazia d'Atene, e il loro simbolo è Spartaco. Ma tutto questo è il secolo XVIII, la sua filosofia, la sua sintesi umana, la sua politica materialista, la sua critica protestante, la sua negazione di una vecchia formola religiosa, la sua sovranità dell'individuo, la sua diffidenza di ogni autorità, il suo spirito di lotta e di emancipazione, in una parola la sua analisi demolitrice. È la rivoluzione francese ricominciata, è il passato, è la servitù alle vecchie cose circondata dal prestigio di una falsa giovinezza. Ma il passato, grida sgomento il Mazzini, ci è fatale, e la rivoluzione francese ci schiaccia! Noi dobbiamo bensì adorare la grandezza dei nostri padri, e chie-

dere alle loro tombe un pegno, un mezzo per andare incontro all'avvenire, non l'avvenire. Noi siamo fra due grandi opoche storiche, l'individuale e l'umana, e non possiamo tornare indietro. L'opera del secolo XVIII è compiuta; la bandiera rossa del sangue di Cristo, trasmessa da Lutero alla Convenzione sventola sacra pel sangue versato intorno ad essa dai popoli in cento battaglie. È la bandiera dei diritti, noi la riveriamo, ma dobbiamo iniziare l'èra nuova, risalire a traverso la filosofia alla fede, ordinare l'*associazione*, proclamare i *tempi umani*. Ora il solo principio educatore superiore alla teoria dei diritti è il principio del dovere. E il dovere esiste ed è assoluto, se esistono Dio e la sua legge; ed è operoso e conduce al progresso umano, se il cómpito dell'umanità è la scoperta progressiva della legge divina e l'applicazione della medesima. Il grande pensiero etico-religioso è l'elevazione progressiva dell'umanità per opera collettiva secondo un *disegno educatore providenziale*; il dovere è il mezzo di assicurare il concorso di tutti a questa opera collettiva.

I criterii fondamentali sono dunque, che la morale è progressiva, che la legge morale divina è scoperta successivamente dall' umanità, e che la verità intorno ad essa sta nell'incontro della coscienza individuale con la collettiva. Ora posti questi criterii, e i concetti dominanti del dovere rivolto all'azione, del disegno providenziale che vuole il progresso umano esplicazione dell' educazione divina dell' umanità, della subordinazione assoluta dell'in-

dividuo all' adempimento della legge nella storia, (che trova il compenso nella vita futura), si può determinare il contenuto della legge morale. La nozione generale del dovere per l'individuo si risolve in un triplice ordine di doveri, verso l' umanità, verso la patria, verso la famiglia, dei quali il primo ha soltanto ragione di fine, e gli altri due hanno ragione di mezzo rispetto all' ordine precedente, di fine rispetto al successivo. I doveri verso la famiglia sono fine solo rispetto all'individuo, e questo è soltanto mezzo per attuare i fini sociali. Ma poichè l' idea dell' umanità deve essere attuata negl' individui, i doveri che l'etica tradizionale poneva nella categoria dei doveri verso se stesso e verso gli altri come individui, rientrano nel primo gruppo, cioè in quello dei doveri verso l' umanità.

I primi doveri sono verso l' umanità, perchè è dalla natura umana che tutti gli altri doveri, (verso la patria e verso la famiglia), derivano. I primi doveri sono relativi alla conservazione in noi e in altri di quelle qualità essenziali della natura umana, che la distinguono dagli altri esseri, la ragione, la libertà, la socievolezza. Chi sostiene che sia soppressa o depressa in sè o in altri alcuna di queste qualità, opera contro la legge. Perchè a Dio non basta che queste qualità esistano e si perfezionino in pochi o molti individui, accidentalmente e saltuariamente, ma vuole che esistano e si perfezionino nell' umanità, che sola con la continuità sua può svolgere il pensiero divino. Ogni profanazione non combattuta del di-

vino nell'uomo ricade su tutti i credenti nella legge divina, perchè gli uomini sono solidali nel bene, e ne è prova il sentimento di simpatia, che c'invade per ogni atto nobile e degno a qualunque tempo o popolo appartenga. Non importa che nella lotta pel bene l'individuo perisca, (egli è mortale, e Dio, dice Mazzini, *provvede altrove per esso*); importa che l'umanità, fortificata dagli esempii, progredisca sempre verso il suo perfezionamento morale. Gl' individui, nei gruppi nazionali sono tutti soldati di uno stesso esercito, che muove per vie diverse, e diviso in nuclei diversi, alla conquista dell'intento comune. Il ritrarsi in sè per disgusto è colpa; e la madre che adora il Dio crocifisso per l'umanità, e scongiura il figlio di tenersi lontano dal lavoro comune, quando ne va di mezzo la vita, può essere scusata, non giustificata. Il progresso accresce la solidarietà, e rende via via inseparabile il bene di un popolo da quello di tutti gli altri. Dovunque ci è oggi un uomo che combatte per il diritto, dovunque è un uomo che soffre, ci è un fratello. Le diversità di nazione o di razza non contano, e l'azione, il dolore, il martirio sono il linguaggio comune che fa l'unità morale dell'umanità.

Per cooperare al progresso dell'umanità Dio ci diede una patria, e perciò i doveri verso la patria sono conseguenza di quelli verso l'umanità. L'individuo isolato può beneficare con la carità, ma la carità non è l'ideale della morale progredita. L'ideale è l'associazione, la cooperazione per un intento co-

mune. Ma l' opera comune non può essere compìta dall'indìviduo per l'umanità; il primo è troppo piccolo e la seconda è troppo grande. La patria è quella che moltiplica la potenza d' azione degl' individui. Ora la patria che Dio ci diede, (secondo i confini naturali, la religione, la lingua, la storia), le tirannidi ci rapirono; perciò occorre rivendicarsi in nazioni, perchè solo per tal via si può cooperare ai fini umani. L' Italia è una patria ideale non solo per la precisa delimitazione geografica, ma perchè per due volte riassunse in sè lo spirito dell' umanità e lavorò per essa; di quì la vivacità definita del suo sentimento patriottico. Gli uomini senza patria sono come bastardi, come soldati senza bandiera. Dove non è patria non è sentimento comune, al quale possiamo richiamarci; nessuna prosperità materiale o morale è possibile senza di essa, non è possibile lavorare al bene dell'umanità, perchè quanto maggiore è la coesione e l'unità della patria tanto maggiore è la sua efficacia nella storia. Il Comune è la patria naturale ristretta, che il popolo ha creato col proprio lavoro e col proprio sangue. Il veneziano dice. « Venezia la xe nostra, l' avemo fatta nu ». Ma la grande patria è il prodotto dell' associazione dei Comuni, tale almeno è o dovrebbe essere individualmente, quando lo Stato non è il prodotto delle ambizioni del Principe. La patria è la comunione di liberi e di eguali affratellati in concordia di lavoro verso un unico fine; è uniformità di diritti, negazione di ogni privilegio, salvo quello del Genio

che sia affratellato con la virtù. La patria non è solo il territorio, questo non è che la base; è l'idea che sorge su quello, il pensiero d'amore e di comunità che stringe tutti i suoi figli. Essa è il tempio; il popolo alla base, Dio al vertice. Le leggi particolari, esplicazioni della legge generale divina, le debbono far tutti, la nazione tutta quanta deve essere direttamente o indirettamente legislatrice. Tutti debbono essere rappresentati, perciò il *voto*, l'*educazione*, il *lavoro* sono gli elementi fondamentali della nazione costituita in unità di Stato.

La famiglia è *la patria del core*, e l'angelo della famiglia è la donna, riflesso sull'individuo della Providenza amorevole che veglia sull'umanità. Il primo bacio d'amore insegna all'uomo la speranza e la fede nella vita, come il primo bacio materno insegna al bambino l'amore. La pretesa inferiorità della donna è un pregiudizio, e il mantenerla è pessima forma di servitù. Le differenze, che pure esistono, sono destinate ad integrarsi come note di un accordo. Quindi la perfetta eguaglianza dei diritti e dei doveri è giustizia. La famiglia è idea divina, nè potenza umana la può sopprimere; più che la patria, la famiglia è elemento imperituro della vita, perchè la patria sparirà forse un giorno, quando ogni uomo rifletterà nella propria coscienza la legge generale dell'umanità; ma la famiglia durerà quanto l'umanità, perchè ne è la culla. Intanto, finchè la patria sta, la famiglia deve essere per essa quello che essa è per l'umanità, agente di progresso; e

per esserlo deve realizzare questo progresso, in se stessa. La patria educa *uomini*, la famiglia deve educare *cittadini*; se non lo fa diventa egoismo brutale.

L'amore pei figliuoli non deve essere quello passionale anzi patologico, che è egoismo in noi e rovina per essi. Occorre quindi iniziarli non alle gioie e alle cupidigie, ma ai doveri della vita, e, in questo, primo ed essenzial mezzo è l'esempio. Si parli ad essi della patria, delle sue glorie e dei suoi dolori, dei Grandi che l'onorarono e la difesero, e s'inspiri loro l'odio non contro l'oppressore ma contro l'oppressione. S'insegnino ad essi la virtù, l'apostolato, il sacrifizio, la resistenza ad ogni potestà usurpata, ad ogni autorità personale che non sia quella del Genio sposato alla virtù. Li si allevi avversi insieme alla tirannide e all'anarchia, nella religione della coscienza ispirata ma non incatenata dalla tradizione. All'amore dei parenti verso i figliuoli deve far riscontro quello di questi verso quelli. Spesso intanto i nuovi vincoli d'amore allentano gli antichi, mentre non dovrebbero essere che un nuovo anello nella catena d'amore, che deve accordare in una tre generazioni. « Circondate d'affetti teneri e rispettosi fino all'ultimo giorno le teste canute della madre e del padre; infiorate ad essi la via della tomba; diffondete con la continuità dell'amore sulle loro anime stanche un profumo di fede e d'immortalità. . . . . Parenti, sorelle e fratelli, figli siano per voi come rami collocati in ordine diverso sulla stessa pianta. Santificate la famiglia nel-

l'unità dell'amore, fatene come un tempio dal quale possiate congiunti sacrificare alla Patria ».

Vi sono doveri fondamentali, come quelli che sono le condizioni necessarie ed essenziali della cooperazione degl'individui all'opera comune, e sono tre; la libertà, l' educazione, l' associazione. Il primo corrisponde ad un attributo della natura umana, e tutti i sofismi deterministici si spuntano contro due testimonianze in favore di esso, il *rimorso* e il *martirio*. Siccome non possiamo conseguire il nostro perfezionamento se non con lo sviluppo e con l' esercizio dell' intelligenza e delle facoltà del nostro spirito, che sono gli strumenti di lavoro datici da Dio, abbiamo diritto al libero esercizio di esse, e il dovere di rivendicarne la libertà contro qualunque potenza che lo neghi. Senza la libertà non ci è società, non ci è moralità, non ci è che la vita fisica. E non ci è libertà dove si assume la delegazione divina della sovranità ad un individuo, ad una famiglia. La sovranità, parziale e limitata, appartiene all'umanità, e per essa alla società particolare, e quindi al popolo che la costituisce; ma la sovranità illimitata spetta alla legge divina del progresso, e quindi a Dio. Perciò il governo è missione delegata pro tempore, deve essere eletto e revocabile; per conseguenza la repubblica è la sola forma logica e legittima di esso, perchè è governo di popolo, è volontà di popolo; e solo contro di essa non è lecita la ribellione, sebbene sussista il diritto di protesta. La libertà, come diritto primitivo connesso alla personalità umana, è

inalienabile sotto tutte le sue forme; quindi libertà religiosa, di pensiero, di parola, di stampa, di associazione, di movimento, di traffico. La censura preventiva è liberticida; si possono punire solamente il reato di stampa, l'insegnamento immorale, l'apologia del delitto; e la giustizia, eguale per tutti, respinge le leggi eccezionali. Ma la libertà non è fine, è mezzo; e guai a considerarla come fine! La libertà non è negazione di ogni autorità, ma solo di quella che s'impone senza il consenso comune. L'individualismo, la cui conseguenza ultima è l'anarchia, è falsificazione della libertà. Giacchè questa non è illimitata, e non è vero che la regola suprema sia di non danneggiare altri, e che la funzione dello Stato sia proibitiva soltanto. L'individualismo e il dispotismo sono negazioni opposte della missione di progresso che è propria della società. La libertà non è santa se non quando opera sotto l'idea del dovere, e della fede nel perfezionamento sociale; non vi è libertà che non sia di scegliere i mezzi per fare il bene.

Da questo concetto della libertà scaturisce quello dell'*educazione*, che è dovere insieme individuale e sociale. L'istruzione non è ancora educazione, somministra i mezzi per praticare quello che l'educazione insegna, ma non può sostituirla; e mentre la prima s'indirizza alle facoltà intellettuali, la seconda mira alle morali. Senza istruzione l'educazione è inefficace, senza educazione l'istruzione è come leva cui manchi il punto d'appoggio. L'istruzione può essere sorgente di bene e di male secondo l'uso che se ne

fa; ed oggidì il divorzio tra le due è piaga gravissima, che mantiene il dominio di classe, e inclina gli animi allo scetticismo morale. L'educazione morale deve essere sociale, perchè i giovanetti debbono imparare prima di tutto qual'è la coscienza morale del loro tempo, e della società nella quale vivono. La dottrina della libertà d'insegnamento toglie alla patria ogni direzione morale; ed è strano che mentre si dichiara necessaria l' unità monetaria, quella dei pesi e delle misure, non si badi all'unità dei principii morali, sui quali deve fondarsi la vita sociale, e che senza educazione nazionale non esiste nazione. La cosidetta *libertà della scuola paterna* è una teoria la quale dimentica che non ci è libertà se non nel bene; e che se al padre è vietato di recar danno al corpo dei figliuoli, tanto più deve essere vietato di recar danno alle anime loro. Nelle società assoggettate alla tirannide la libertà dei padri può essere arma di combattimento, nelle società dei liberi l'educando deve innanzi tutto appropriarsi il programma etico-sociale della patria. La libertà individuale di comunicare le proprie idee vien dopo, ed è anche essa sacra.

Dalle due proprietà della natura umana, di essere socievole e progressiva, deriva il dovere dell'*associazione.* In questa è la forza che traduce in atto la scelta del bene, di cui il progresso è il fine; senza l'associazione la libertà e l'educazione sono inutili. Dalla associazione religiosa, che è quella delle anime, alle associazioni costituite per interessi partico-

lari, il diritto (dovere) di associazione è inviolabile, salvo che non sia l'associazione pel delitto, che è la sola giustamente vietata. L'associazione religiosa è il simbolo di ogni associazione nelle *facoltà* e nelle *opere* dirette a realizzare il pensiero; e perciò s'intende come ogni progresso nella quistione religiosa porti un progresso corrispondente nella vita civile. Il diritto delle particolari associazioni di fronte allo Stato deriva da questo, che ci sono fini speciali oltre ai generali, e che l'associazione è la leva del progresso. Le associazioni debbono essere *progressive* nel fine, *pacifiche* nei mezzi, *pubbliche*. Le società segrete non sono legittime che nei regimi tirannici. Inoltre le associazioni debbono rispettare i diritti inalienabili, come la libertà di coscienza, quella del lavoro. Il progresso, che è il fine delle associazioni e la legge providenziale dell'umanità, è indefinito, continuo, in ogni ramo dell'attività, in ogni manifestazione del pensiero, dalla religione all'industria, alla distribuzione della ricchezza.

A questo punto il pensiero di Mazzini si rivolge alla quistione sociale. I *filantropi* dicono agli operai che debbono moralizzarsi col risparmio; ma non badano che il risparmio non sempre è possibile, e che esso se provvede alla vecchiaia non provvede agli anni virili. Gli *economisti* non vedono salvezza se non che nella libertà dell'industria e nell'aumento indefinito della produzione, e non si accorgono che questi non portano necessariamente con sè una migliore distribuzione della ricchezza. *La quistione economica*

è quistione morale, perchè non è possibile ammettere che la società, la quale vive di lavoro, lasci languire nella più orrida miseria quelli che le dànno vita. Lo stato presente è immorale, perchè disconosce la solidarietà umana e il progresso umano nella parte maggiore dell'umanità. La *libera concorrenza* è una menzogna per chi *non può concorrere*. Solo il capitale è oggi padrone del campo economico, padrone di dirigere la produzione, perchè è padrone degli strumenti del lavoro, ed è padrone del tempo. L'operaio è ridotto al salario determinato anteriormente al lavoro, e senza tener conto degli utili che ne derivano. Il salario alla sua volta è regolato dalla legge dell' offerta e della domanda; e poichè la popolazione tende a crescere in proporzione maggiore della ricchezza, il salario tende ad abbassarsi. Inoltre la miseria dell'operaio non gli permette di rimandare il lavoro, come può fare il capitalista, e lo dà alla mercè di quest' ultimo. Aggiungete il riparto ineguale dei lavoratori nei luoghi di produzione, l'introduzione delle macchine, le crisi ecc., e vedrete facilmente come la libertà economica non sia che una crudele ironia. La libertà economica non ripartendo gli utili della produzione al maggior numero, non accresce il consumo degli oggetti necessarii alla vita, bensì quello degli oggetti che rappresentano assolutamente o relativamente un lusso. Quindi accresce il benessere dei pochi, e lo squilibrio della loro possibilità di godimento rispetto ai molti. In conseguenza la produzione si dirige agli oggetti di

lusso, e dà impulso alla nascita di bisogni fittizii, corrompendo i privilegiati, cancellando l'impronta umana dai più.

Il socialismo indica il rimedio al male nell'abolizione della proprietà; e non si avvede che ponendo il problema su questa via lo pone su una via senza uscita. Per ora, spaventando le classi abbienti e i poteri costituiti, impegna una lotta, che ritarda il progresso, e dà agio e successo alla politica liberticida dei colpi di Stato. Ma il suo principale difetto è in ciò, che non riconosce che la proprietà è come la libertà, l'associazione, il progresso, un attributo dell'uomo, e rappresenta il potere trasformativo che il *suo lavoro* ha sulla natura. Sono due quistioni diverse la proprietà e il suo ordinamento in un certo tempo; la proprietà è imperitura come la natura umana, l'ordinamento della proprietà è progressivo. Quello presente non è buono, perchè dipende in gran parte dalla violenza, con la quale, in epoche lontane dalla nostra, popoli e classi sociali s'impadronirono di quello, che il loro lavoro non aveva creato. Non è buono perchè, sotto forme varie, è base del privilegio politico; perchè il sistema tributario è progressivo a rovescio. Ma se per evitare questi mali si proclama l'abolizione della proprietà, si fa come il selvaggio, che per cogliere il frutto abbatteva l'albero. Non si deve abolire la proprietà, perchè è di pochi, bisogna procurare che sia di molti; bisogna richiamarla al *principio* che la legittima, facendo in modo che solo il lavoro la produca.

L'anarchia e il comunismo negano, l'una la solidarietà sociale e la società stessa; mentre l'altro nega l'individuo, nega la libertà, nega la proprietà individuale dei prodotti del lavoro. Il comunismo inoltre non può trovare il modo giusto di distribuire i prodotti, toglie ogni stimolo all'aumento della produzione, all' invenzione, al miglioramento dei prodotti; è tutt'al più una protezione dalla fame, e ancora! Il Mazzini vagheggia invece pei lavoratori l' *emancipazione dal salario*, *il possesso della totalità della produzione che deriva dal lavoro.* Secondo lui la più bella delle rivoluzioni pacifiche sarà quella che darà come base economica al consorzio umano il lavoro, come base alla proprietà il frutto del lavoro, e che raccoglierà sotto una sola legge d' equilibrio la produzione e il consumo. Per ottenere questo grande risultato bisogna favorire in ogni modo la riunione nella stessa mano del capitale e del lavoro, e cercare che, spariti gl'intermediarii, i termini del movimento economico siano ridotti al binomio produttore e consumatore. A tal fine i lavoratori si debbono associare, il capitale delle associazioni deve essere perpetuo e indivisibile, la retribuzione per tutti deve essere eguale alle necessità della vita, mentre invece il riparto degli utili deve essere proporzionato alla quantità e alla qualità del lavoro. Il primo capitale deve essere fornito dal risparmio degli operai; non mancheranno poi uomini generosi ad incoraggiare le cooperative di lavoro. Lo Stato dovrebbe contribuire con l' incameramento dei beni eccle-

siastici, e con la destinazione di tal ricchezza e di quella delle terre incolte ad un *fondo nazionale.* Aggiungete gli utili delle strade ferrate, i beni comunali, il valore delle successioni collaterali al di là del quarto grado. Tutte queste ricchezze, raccolte nel fondo nazionale, potrebbero dar agio di venire in soccorso, con prestiti a minimo interesse, alle cooperative di lavoro.

Questa è nella sua semplicità e nella sua forte orditura logica l'etica e la politica mazziniana, il nocciolo vero e grande del suo pensiero. Dio e l'umanità, sua interprete progressiva nella storia; dopo l'umanità la patria, dopo la patria la famiglia. In queste tre sfere deve esplicarsi la libertà umana disciplinata dall'educazione e dall'associazione, e mirare al progresso e alla perfezione morale, l'associazione di liberi individui nella nazione, di libere nazioni nell'umanità. Ma per tal fine la morale del benessere e quella dei diritti sono impotenti. La redenzione è a prezzo del sacrifizio, e per questo quelle non bastano. La salute è nella morale del dovere, e la base di questa è religiosa, occorre una fede comune, un pensiero che ricongiunga terra e cielo. L'etica di Mazzini pur volendo poggiare sulla dimostrazione ed essere scienza, non può fare a meno del di là, esige un principio trascendente, ed è tutta come circonfusa da mistero. Egli sente di non poter concepire il mondo, specie l'umano, senza finalità; ma aggiunge però che il fine ultimo dell'umanità è ancora un'incognita. Come

il bambino che non sa la sua destinazione nella vita, l'umanità, che è il bambino di Dio, non sa ancora il suo fine. Da una civiltà scaturisce una civiltà superiore, e così l'umanità adempie la legge di perfezionamento sulla terra, l'individuo sulla terra e *altrove*. Ma dove tutto questo moto sia indirizzato non si vede. A pochi uomini è dato dirigere la mente allo studio dell'universo, e perciò non è meraviglia se questo studio sia ancora al principio. Quello che sappiamo ora è la duplice legge del dovere e del progresso; se sapessimo il fine ultimo, al quale tendono saremmo non già alla base, ma al coronamento dell'edificio. La scoperta del vero esige modestia e temperanza da una parte, costanza dall'altro. I miti della torre di Babele e dei Titani sono ammonimenti contro l'orgoglio del pensiero.

In questo latente antagonismo tra la tendenza razionalistica e un fondamento trascendente della moralità e del progresso umano, consiste quella che si è detta fiacchezza del pensatore in Mazzini. Nei suoi concepimenti e nelle sue teorie egli ha sempre in vista un *di là*, e soggiace ad un'ispirazione mistica che gli fa balenare qualche cosa che serve a dare la solennità del mistero ai suoi concepimenti, quasi vetta di monte coronata da nubi. Aveva scarsa facoltà di pensiero scientifico, di ragionamento rigoroso, di analisi dei fatti, e peggiorava le idee erronee sul metodo scientifico, con più erronee applicazioni del medesimo. Non credeva che la scienza si dovesse basare tutta sull' esperienza e coincidere con essa; pensava che doves-

se fondarsi sull' accordo dell' intuizione, come vera e propria facoltà inventiva, con l'esperienza. Ma nelle applicazioni peggiorava la regola non affidandosi che all'intuizione, generalizzando con pericolosa sicurezza, dando prevalenza ai principii sui fatti, e affidandosi al metodo puramente deduttivo.

I suoi studii scientifici erano in realtà poca cosa. Credeva nell'insegnamento mosaico della creazione, e non ebbe quasi sentore del darwinismo, che pure nell'ultimo dodicennio della sua vita andò diventando una dottrina predominante. In economia non conosceva altro che Smith, e pare che non gli riuscisse d'intendere il lato economico della dottrina di Marx. Nella storia subordinava la verità all'effetto educativo o di ammaestramento politico; ed avrebbe volentieri reso deduttivo il metodo storico, fino a fargli colmare le lacune con le deduzioni dallo studio astratto della natura umana; approvava il metodo degli storici antichi di inventare i discorsi. Questa fiducia soverchia nei poteri nativi della mente gli fece trascurare ogni ordinato e continuato studio, fino al punto di presentare il fenomeno di un pensiero che non progredisce, stereotipato nelle sue linee essenziali fin negli scritti giovanili. Si chiuse nei libri favoriti, e tenne lontani i nuovi con certo misoneismo, che contrasta singolarmente con l'audacia del pensatore, e con le sue idee di progresso in ogni ordine di attività, specie nell'intellettuale. Dei poeti posteriori ai primi quattro decennii del secolo non si curò; nè studioso, com' era della Bibbia, volle informarsi dell'esegesi biblica così fiorente nel-

l'epoca della sua maggiore attività intellettuale. Fu tra i più decisi avversarii dell'utilitarismo, ma non pare che conoscesse i libri dello Stuart-Mill. La sua dottrina non ha struttura definita, perchè la sua mente manca di critica, e del necessario contatto con la scienza contemporanea.

È stato detto che se fu fiacco come pensatore, fu grande come moralista, perchè gli accennati difetti diventano pregi quando si tratta della morale, dove la realtà morale e l'ispirazione morale valgono più del ragionamento. Ma non pare che questo giudizio sia in tutto accettabile; perchè altra cosa è la morale naturale, altra la scientifica, e questa, sebbene possa giovarsi dell'ispirazione morale, non deve cercare altra base che il ragionamento. Difatti è assai malagevole mettere insieme senza contraddizione i fondamenti della sua dottrina morale, gli autonomi con gli eteronomi. La legge morale è volontà divina, e in questo sta la sua assolutezza e il suo carattere obbligatorio; ma insieme essa è legge razionale, non solo perchè è conforme a ragione, ma perchè la ragione sola la deve e la può scoprire. La legge morale è legge dell' essere, e perciò è dovere. Ma la conseguenza cozza col principio, perchè quello che è legge dell' essere è necessità naturale, non dovere. Professando una dottrina, per molti rispetti simile alla kantiana, Mazzini non ha sentore della sottile analisi con la quale Kant mostra perchè la legge dell'essere diventa legge del dovere. Professando una etica che è insieme finalistica ed idealistica, egli è

costretto di confessare che il fine ultimo è ignoto, che le vie e forme del progresso non sono predeterminabili, perchè ignora la teoria dei *valori immanenti,* del *regno dei fini,* che è l'anima della morale kantiana. Il concetto kantiano che niente ci è di moralmente più eccellente della *volontà buona*, gli è ignoto; e perciò non riesce a sottrarsi ad una forma di *eudemonismo trascendente*, che ha bisogno di chiedere all'individuo il sacrifizio in nome del di là. La grande antitesi tra la causalità e la libertà è da lui troncata, piuttostochè risoluta, con l'affermazione dommatica che tutti i sofismi deterministici si spuntano contro la testimonianza del *rimorso* e del *martirio.* Ma non ostante queste incongruenze gravi, bisogna riconoscere che l' etica mazziniana ha pregi singolari pel concetto della priorità dell'idea del dovere su quella del diritto, per la critica della teoria dei diritti; per l'unità sistematica, che ne regge le parti appena fuori del presupposto teologico, e pel sistema dei fini, che va dall'uomo all'umanità. L'etica mazziniana è una dottrina di combattimento e di redenzione, e mal si potrebbe imaginare una più adatta e più efficace per muovere e disciplinare gli spiriti proni all' indifferenza e allo scetticismo morale, nei tempi e nel paese nel quale fu proclamata e insegnata.

Rispetto alla politica, occorre distinguere, come nota il Bolton King, il pensatore politico e il politico pratico; sotto il primo rispetto sta molto alto, non così pel secondo. La sua teoria dello Stato, la

sua fede nel progresso della democrazia, la conoscenza della politica contemporanea, la cautela nella quistione economica, e la cultura storica congiunta alla penetrazione nello spirito della storia, gli diedero una singolare preminenza sugli statisti della prima metà del secolo; e non solo su quelli della Santa Alleanza, ma anche sulla maggior parte di quelli della scuola liberale. Queste stesse qualità gli diedero vedute teoriche lontane dagli eccessi dell'individualismo e del collettivismo. Similmente l'alta ispirazione morale gli fece concepire la politica come missione, come strumento di un pensiero universale, di un disegno provvidenziale, destinata non solo a far regnare la giustizia e il benessere sociale, ma anche ad instaurare la fratellanza e la pace sociale tanto nel consorzio degl'individui, che in quello delle nazioni. Tra gli uomini di stato del suo tempo fu quegli che meglio intese il significato delle nazionalità, e ne vide il rapporto con la democrazia; perciò fu il precursore ed uno dei fattori principali dell'unità d'Italia. Ma come politico pratico, bisogna confessare che mostrò di non valer molto, malgrado che possedesse qualche buona dote, come la facile e pronta conoscenza delle persone, il tenace volere che impone il proselitismo, e malgrado la buona prova che fece nel breve periodo del triumvirato romano. Non distingueva l' essenziale dal non essenziale, e nel suo rigido conseguenziarismo non intendeva l' utilità e la necessità delle transazioni. Il suo fidarsi nelle esortazioni a principi e pontefici, e il falso giudizio sulla

politica piemontese dal 50 al 60 sono lì a provarlo.

Merita egli l'amaro rimprovero di Bakunin, che fosse l'apostolo di *un detestabile patriottismo borghese?* No, perchè egli disse apertamente, che la riforma politica doveva mirare alla sociale. Egli ebbe sicura fede nel moto ascendente delle classi lavoratrici, e sebbene desse importanza massima alle quistioni di libertà politica e di forma politica, come quelle che gli parevano toccare più intimamente lo svolgimento morale dell'uomo, considerò la questione sociale come reale, come inevitabile, come quella che si sarebbe prima o poi aperta la via con ascensione fatale. Ma non credeva che nella redenzione delle classi lavoratrici il fine unico e supremo fossero i miglioramenti materiali. Li riteneva bensì come importanti, ma come mezzo di più alto fine, perchè la dignità morale e il progresso morale non possono essere conseguiti senza di essi. Perciò rimproverò aspramente agli operai francesi di avere, dopo il 1848, venduto quasi i proprii diritti politici a Luigi Napoleone contro la promessa di una legislazione del lavoro. E citava ad onore gli operai italiani, che a Milano, a Brescia, in Sicilia, a Roma non combatterono per un aumento di salario, ma per la libertà e per l'indipendenza della loro patria, e si rallegrava che avessero fino a quel tempo caldeggiata più la quistione politica che l'economica.

Aveva comune coi socialisti l'ideale della caduta dell' economia capitalistica, e fondava per questo,

come abbiamo esposto, le sue speranze sullo sviluppo dell'associazione; e comune l' idea che il progresso storico non è l'opera delle grandi individualità, ma del cammino dell'umile moltitudine ignota. Ma aborriva sinceramente, e più per la sua natura mentale e morale, che per conoscenza che ne avesse, e per consapevole critica, dal *materialismo storico*. Marx deduce dai suoi studii economici una teoria sicura e particolareggiata di svolgimento economico. Mazzini invece si rifiutava di predire il futuro economico, e fu più avveduto, se badiamo alle correzioni alle quali la doltrina marxista è andata in questo punto soggetta. Egli, più che a indicare determinatamente le forme del progresso futuro, aspirava, mediante l'educazione religiosa e morale, a porre l'uomo in condizione di intendere e compiere il progresso migliore. Per Mazzini la *lotta di classe* sarebbe stata un' idea odiosa, perchè tutta la sua teoria del dovere era indirizzata a produrre la cooperazione, ad evitare l'antagonismo brutale delle forze. Egli avrebbe quindi considerato il principio della lotta come un fatale errore, come la triste necessità di un' epoca senza ideali. Ebbe come il presentimento che la produzione e il benessere generale non avrebbero potuto armonicamente congiungersi nel regime capitalistico, ma forse non vide fino in fondo al suo concetto della sostituzione dell'associazione del lavoro al capitale, nè valutò se ci fosse differenza e quale tra il suo ideale e il collettivismo, e se l' uno si sarebbe potuto conseguire senza l'altro.

Da questa indeterminatezza, da questa imperfetta consapevolezza della portata delle sue idee economico-sociali è derivato che Mazzini sia stato da altri, con opposto giudizio, considerato come socialista. Il concetto che il lavoro si deve conquistare l'indipendenza dal capitale, concentrandolo nelle mani dei lavoratori, e l' altro che il capitale associato deve essere indivisibile e perpetuo, sono parsi concetti schiettamente socialistici. Similmente le discordie socialistiche sulla stessa definizione del socialismo, e le definizioni più larghe che ne furono date, le quali non escludono la proprietà individuale delle cose di consumo ; le sottili differenze che si assegnano tra il collettivismo e il comunismo , dei quali soltanto il secondo escluderebbe in modo assoluto la proprietà individuale, mentre il primo la escluderebbe solo pei mezzi di produzione, hanno fatto che taluni includessero il Mazzini trai socialisti.

Se non che altro è vagheggiare un socialismo di Stato, che aiuta con le risorse dello Stato la conquista del capitale da parte dei lavoratori raccolti in private associazioni, altro il socialismo vero e proprio, che chiede l' abolizione della proprietà individuale, e sia pure nella forma limitata del collettivismo. Mazzini è stato contrario all'abolizione della proprietà individuale anche in questa forma limitata, ed ha mostrato sempre una decisa avversione contro ogni specie di diretto regolamento della produzione da parte dello Stato. Egli non volle l'abolizione del diritto successorio se non in limiti ristretti, e le sue

proposte di modificazioni alle leggi dell'eredità sono anche meno radicali di quelle additate dallo Stuart-Mill, che pure nessuno ha pensato di ascrivere tra i socialisti. Il suo concetto è, che la proprietà individuale di qualunque specie è legittima se deriva dal lavoro; in questo egli si accorda con l'economia liberista, dalla quale discorda nel giudizio circa la provenienza della proprietà attuale, che crede dovuta in gran parte alla violenza. Nello scritto, « I sistemi e la democrazia » (1849), così dice: « Guardo, presago di trasformazioni, alla proprietà dell' *ozioso* accumulata nelle sue mani per *lavoro altrui*, e giacente infruttifera e corruttrice, mentre la fame uccide il vero produttore... ma ritengo buona e ragionevole la proprietà segno e conseguenza di un lavoro compito. » E dopo aver detto che la proprietà è sprone al lavoro, e pegno di miglioramento progressivo del medesimo, continua: « Scopro un' alta influenza morale non già nella *zolla o nell'albero* che vi sta sopra, ma nel senso che cresce, tra le fatiche della coltivazione, con l' albero e con la spiga nel cuore dell'uomo; nelle numerose associazioni d'idee che ad una ad una vi si connettono, nel valore che possono dare agli oggetti le sante affezioni, tanto che io.... non darei per cosa al mondo tal fiore, oggi secco scheletro del passato, sul quale pende un ricordo. »

Dunque Mazzini ammetteva la proprietà della terra, che è il massimo mezzo di produzione, e la sua *zolla* e l'*albero* che vi sta sopra sono qualche cosa che somiglia, non ostante il diverso sentimento che l' ispira,

alla famosa *siepe*, alla quale un nostro poeta nietzschiano attribuì l' espressione più decisa del sentimento della proprietà individualistica.

IV.

La teoria ostetica del Mazzini è in intimo rapporto sistematico con la sua dottrina morale. Quale è la vita, egli dice, tale è l'arte. L'antichità aveva fatto consistere la più alta forma di vita nella contemplazione, il Cristianesimo l'aveva definita espiazione, il secolo XVIII benessere, Mazzini la definisce *missione*. L'Arte, che fu espressione del pensiero delle diverse epoche, deve oggi essere l' espressione del nuovo concetto della vita, deve essere sacerdozio di educazione dell' umanità alla vita universale e progressiva, che è la sua missione. Per un uomo, secondo il quale tutti gli sforzi dell' animo debbono tendere ad un unico fine, la redenzione politica dei popoli in una repubblica universale, non si può parlare d'indipendenza dell'arte. Incalzato dal pensiero della patria, egli non guarda, nei suoi giudizii letterarii, che al fine del libro, all'intensità dell'effetto morale, che è in grado di produrre. L'Arte è l'espressione simbolica del pensiero umano-divino, è la grande voce del mondo e di Dio echeggiata dalle anime elette all' umanità, temperata in forme di bellezza, versata in torrenti di armonie. Contro Giulio Janin, che aveva profetizzato la morte della poesia, Maz-

zini dice, che fino a quando Dio manifesta il suo spirito sulla terra col martirio e con la vittoria del bene avremo poeti. La religione è la base, la morale è il fine dell'arte; perciò questa deve proporsi di spronare gli uomini a tradurre il pensiero in azione. L'arte deve esser tale, fu tale in tutte le sue grandi epoche. Le età successive della storia umana mostrano, che questa va cancellando a grado a grado le differenze e l'isolamento spirituale dei popoli, in modo che la méta di una civiltà comune, universale, par che regoli il corso della storia. Ebbene anche la letteratura segue questa direzione universalistica; e mentre prima le letterature dei diversi popoli erano come chiuse in loro stesse, oggidì tendono a diventare internazionali, e il loro studio comparato s'impone. Ora l'universalità della letteratura suppone l' universalità del principio informatore, la tendenza esteriore è il riverbero di una necessità intima, che è quella della nuova epoca umana, dell'umanità resa solidale nell' adempimento del proprio destino morale. Le forme di manifestazione potranno rimanere diverse, secondo il genio dei diversi popoli, ma il pensiero informatore sarà uno.

Due teorie sono massimamente esiziali per l'arte; quella che la riduce ad essere semplice imitazione della natura, il *verismo*, quella che la vuole fine a se stessa espressa nella formula, *l'arte per l'arte.* La prima le rapisce ogni vita propria, la seconda spezza il suo vincolo con l'universo, e la costringe ad errare senza legge, senza fine, senza missione, travolta

dalle sensazioni come sogno d'infermo. La prima la rende inutile, la seconda pericolosa, ambedue la isteriliscono. Ma la natura è per l'uomo specchio dell'eterno, e le forme sono i limiti della vita nel tempo e nello spazio; quindi la natura e le forme debbono essere in arte rivelazione del vero, del significato profondo della vita. L'arte deve porre nel simbolo l'idea, e presentare il simbolo in guisa, che gli uomini vedano a traverso di essa l'idea. Il realismo estetico è invece materialismo; e il materialismo, che è la morte del pensiero, della morale, della storia, è assurdo in arte. Peggiore, se è possibile, è la formula *l'arte per l'arte;* essa è formula *atea*, come la formula politica, *ciascuno per sè.* La teoria materialista dell' imitazione pareggia l'arte alla fotografia; la teoria atea dell'arte per l'arte ne fa un fenomeno isolato nel mondo dello spirito, dove tutto deve comporsi in unità, e la riduce a volgare lusingatrice dei sensi.

Nella disputa tra classici e romantici, Mazzini fu da principio con questi. Egli vide che il romanticismo era, nella lingua e nell'ispirazione, democratico, e si sentì respinto dal classicismo pel convenzionalismo della forma che aveva perduto ogni significato, per l' ossequio servile alla tradizione artistica che escludeva ogni libera iniziativa. Ma presto anche il romanticismo fu per lui una forma oltrepassata. Dopo il 1815 la poesia, egli dice, incerta dell' avvenire delle società umane, o si rifugiò nella fede, o cadde nel pessimismo; questi furono come i due poli della

letteratura romantica fino al 1848, e ne furono antesignani in Italia Manzoni e Leopardi. Perciò gli parve una forma d'arte individualistica, capace bensì di distruggere le vecchie tirannidi letterarie, incapace di fondare una forma nuova di arte. Esso trionfò della imitazione servile degli antichi, redense l'individualità cancellata dal classicismo, ma non le propose una nuova missione; non ne aveva il segreto, non aveva la calma, la bandiera, la fede per farlo. La stessa vittoria gli creò dintorno il vuoto, e cadde come arte così come caddero le corrispondenti teorie scientifiche, che erano la consecrazione dell'individualismo nell'economia, nel dritto, nella filosofia. Il liberismo economico smithiano riuscì alla schiavitù del lavoro; la teoria dei diritti si chiarì impotente contro l'anarchia; e la filosofia dalla deificazione dell'io con Fichte, finì con l'adorazione del fatto, reso eterno nelle formule idealistiche dell' Hegel. Dopo il 1830 due istituzioni gemelle tramontarono per l'intima contraddizione che le corrompeva; il Carbonarismo, che voleva abbattere la tirannide appoggiandosi ai re, il Romanticismo che parlava di libertà in nome del Cattolicesimo, di redenzione dello spirito col pessimismo. Fu tentata per salvarlo una terza via, l'apoteosi artistica dell'individualità, e vi si consacrarono due veri Genii, Byron e Göthe; ma se questi due chiusero un'epoca, non fondarono la nuova; l'arte individualistica ebbe in essi l'espressione più alta, ma ultima.

L'individualità ha due forme, l'interna e l'esterna,

la subbiettiva e l'obbiettiva; Byron fu il poeta della prima, Göthe della seconda.

In Byron l'*io* appare possente e indomito, grande di libertà e di passioni nella illimitata pienezza delle sue facoltà; aspirante l'esistenza da ogni fibra, attivo, audace, e desideroso di gustare quasi *la vita della vita.* Il mondo esterno non ha potere su di lui, è suo schiavo; non presta al poeta neppure i colori per le sue creazioni, le quali, figlie dell'anima sua soltanto, sono dalla potenza di questa riverberate al difuori. Perciò gli eroi di Byron si rassomigliano tutti, e tutti sono nati non alla catena ma alla pugna, fidenti in sè, securi nella loro forza. Non hanno blandizie neppure nell'amore, non lo implorano, lo *vogliono*, e si può dire che non lo ottengono se non pel fascino della volontà. Caino non piega dinanzi ad Arimane, e Manfredo, vicino a morire, esclama che lo spirito è principio a se stesso e fine del bene e del male, è a sè spazio e tempo; e che la sua ingenita virtù trae così l'agonia come la gioia dalla coscienza di sè.

Ma gli eroi di Byron non sono felici; e in questa loro infelicità è l'anello per cui la poesia di Byron si congiunge con l'avvenire. Sia che con Caino e Manfredo si profondino nell'abisso dell'infinito, sia che col Giaurro e col Corsaro misurino il vasto deserto o l'immenso oceano, sono accompagnati da un arcano e vigile terrore; perchè portano nel petto, senza dirlo, senza saperlo, l'ideale di un altro mondo, il rimorso di una vita nuova intraveduta, e che la sola libertà non può realizzare. *Essi sono soli*, ecco

il segreto della loro tristezza e della loro impotenza; Caino l'ha detto per tutti, *sono sitibondi di bene e non sanno oprarlo.* Non conoscono l' umanità, che volse prima di essi il suo denso flutto, e che lo volgerà dopo. Soli stanno dinanzi al mondo ed a Dio, e ne hanno un sentimento come di sgomento; e soli muoiono illacrimati, cadendo come morte foglie entro la corrente che porta i secoli.

Göthe rappresenta l'individualità nella sua forma obbiettiva. Dopo aver mandato col Werther il suo grido d'angoscia, e posto nel Faust il problema del secolo nella sua terribile nudità, gli parve di aver fatto abbastanza, e ricusò di darsi pensiero della soluzione. Mentre Byron si contorce sotto la sventura, egli giunge alla calma dell'indifferenza. « In Byron l'uomo soverchia sempre l'artista, in Göthe è soverchiato dall'artista.... La poesia affluisce dagli oggetti esterni, da tutti i punti della periferia, a lui come centro. Egli veglia superbamente la sua scolta solitaria in mezzo alla creazione, e il suo sguardo indagatore scruta, con acume ed ardore eguali, il calice del fiore e gli abissi dell' oceano. La rosa diffonda all'aura i suoi profumi, e il mare spinga sulla spiaggia le reliquie di cento naufraghi, la fronte del poeta rimane imperturbata; non sono per lui che due forme del bello, due *soggetti* per la sua arte. »

Göthe non è il poeta del panteismo, è un politeista, è il poeta pagano dell'evo moderno; il suo è prima di tutto un mondo di forme, il suo è un molteplice Olimpo. Il panteismo poetico non è possibile

se non a condizione di abbracciare il mondo intiero dei fenomeni in un unico concetto, di sentir la vita dell'universo nella sua unità, e di parteciparvi. Niente di ciò vi ha in Göthe; egli ha sentito ogni cosa, ma non ha sentito il tutto. Mirabile nell' afferrare il più fugace lampo di bellezza, è inetto a risalire al centro comune, a ricomporre la sublime progressione ascendente, nella quale, per usare la frase di Herder, ogni creatura è un numeratore del grande denominatore, *Natura.* La religione e la politica, ha detto Göthe, sono per l' arte un ingrato elemento; io me ne tenni sempre a tutta possa lontano. L'anima sua, come fosse precocemente invecchiata, non si scosse all' impeto della sua nazione rivendicante la propria indipendenza. Vide la terribile grandezza della rivoluzione francese, e gli parve una farsa. Vide Napoleone, la sua fortuna e la sua caduta, e rimase impassibile. Meno nel bel tipo di Berlichingen, creazione della sua giovinezza, non vi è espressione in Göthe per l'uomo artefice del futuro, che Schiller ritrasse così divinamente nei suoi drammi, nel marchese di Posa, *cittadino tra color che verranno.* Göthe imprime il carattere della sua noncuranza anche agli amori dei suoi personaggi. « Certo sull'altare da lui innalzato sono raccolti i più squisiti profumi, ma dov'è il sacerdote? Nella sua opera, che fu, (non si saprebbe negarlo), come una seconda creazione, egli percorse la vasta catena delle cose visibili, ma ristette prima del *settimo giorno.* La poesia non fu per lui il rapido torrente che invade e fe-

conda le campagne... nè la fiamma che tende al cielo con l' instabile cima e muore in luce ed ardore; fu il queto lago che riflette alternativamente la natura all'intorno, le nuvole fugaci, nè mai il più lieve alito corruga l'immobile specchio delle acque. »

Tali furono, secondo Mazzini, e nel loro aspetto generale considerati, Byron e Göthe, distinti e simili per una singolare analogia di contrasti. La vita e la morte, la natura e l'arte, tutto fu in essi diverso; eppure l'uno è il compimento dell'altro. Göthe, il poeta dell' individualità nel suo aspetto obbiettivo, riuscì all'egoismo dell' indifferenza; Byron, il poeta dell' individualità nel suo aspetto subbiettivo, riuscì all' egoismo della disperazione. Duplice condanna dell' epoca che rappresentano, e che si chiude con essi. « Ed ora addio ad ambedue, egli conchiude, addio ai dolori che prostrano e non santificano alla fiamma poetica, che riluce e non riscalda, alla filosofia ironica, che analizza e non sa ricomporre, alla poesia, che in un'età, nella quale ci è tanto da fare, c'insegna l'inerte contemplazione, alla poesia che vorrebbe infonderci la disperazione in un mondo, in cui ci è così largo campo al sacrificio. Addio a tutti i tipi di forza senza scopo, a tutte le personificazioni dell' individualità, che cerca solitariamente il proprio fine, e non sa trovarlo, che sente il sangue della vita ribollire nelle sue vene, e non sa a che rivolgerla, addio alle gioie e ai dolori dell'egoismo! » Al di là di queste due grandi forme di poesia sta la poesia dell'avvenire, che canterà la

destinazione dell'uomo e ne raddolcirà le sofferenze, insegnandogli ad elevarsi a Dio mediante la solidarietà sua con l'umanità. Il fato antico, la necessità shakspeariana cedono oggi il posto all'idea del progresso retto dalla Providenza. Così l'arte ricongiunge l'essere finito all' infinito, e dà alla libertà umana la consacrazione divina.

La critica letteraria del Mazzini è l' applicazione della sua filosofia dell'arte, e la stessa applicazione costituisce il nocciolo della sua critica musicale. Si sa che nei primi decennii del secolo XIX i critici italiani si dividevano in due schiere. La prima, duce il Tiraboschi, studiava l'artista e l'opera sua come un fenomeno isolato, e sottoponeva questa ad un'analisi arida e minuziosa. Intenta ad un'analisi pedantesca del tecnicismo dello stile, e dei costrutti grammaticali, perdeva di vista il concetto ispiratore. La seconda, alla quale diede impulso potente il Foscolo, credeva che un grande scrittore non si può ben comprendere, se non se ne sa la vita, l'ambiente intellettuale e morale al quale s'ispirò, il sistema di idee, e l' idea madre che informano l'opera sua. Così, di Dante, Foscolo volle considerare non solo il padre della lingua e il poeta, ma anche il cittadino, il riformatore, l'uomo di parte, l'apostolo di un'idea, il profeta civile della nazione; e dichiarò che senza tutto questo non era possibile comprendere il divino poema. Il Mazzini stette col Foscolo ed aggiunse qualche cosa al concetto foscoliano. Secondo lui il itico non deve limitare l'opera sua a ricostruire sem-

plicemente la creazione estetica, ma deve, come un abile maestro, ritoccare quasi con la sua penna l'opera d'arte, essere il legislatore dell' artista, perchè egli ha, dopo tutto, anche il cómpito di rieducare il popolo al Genio, e il Genio alla fede. Ben lungi dal sottoscrivere al motto che la critica, *est la puissance des impuissants*, attribuiva al critico l'ufficio di rivelare il genio a se stesso e al popolo. Uno scrittore francese ha detto: « La critique est la femme de chambre des Muses; et il n'y a que les petits esprits qui courtisent la suivante, ne pouvant plaire à la maitresse. » Mazzini invece chiude il suo saggio su Byron e Göthe con queste belle parole sulla critica letteraria: « Alcuni viaggiatori del secolo XIV narrano di aver trovato a Teneriffa un albero di portentosa grandezza, la cui immensa massa di foglie assorbiva tutti i vapori infesti dall' atmosfera, che poi i rami, scossi, piovevano in una rugiada di acqua pura e salubre. Il genio è come quell'albero; la missione della critica dovrebbe essere quella di scuotere i suoi più robusti rami. Al presente essa sembra simile al selvaggio, intesa solo a tagliarlo dalla radice. »

Con questi criterii egli giudica delle scuole letterarie italiane del tempo suo. Rifacendosi dal Monti, che cercò di modellarsi su Dante, rileva la recisa opposizione che è fra i due. Perchè, mentre nel Monti la rinnovata forma poetica non ebbe alito di vita interiore, e l' arte fu fine e non mezzo, per Dante era stata precisamente il contrario. Il romanticismo italiano,

venuto dopo di lui, fu una riscossa contro il suo materialismo estetico, e fu incitato a questa opposizione dal rinnovato studio di Dante, specialmente per opera del Foscolo. Ma anche presso di noi il romanticismo fu arte individualistica. Delle diverse scuole romantiche, la manzoniana, democratica negl'intenti, cattolica in religione, scelse a soggetto gli *umili*, e destò per essi un vivo sentimento di simpatia. Ma predicò la rassegnazione, e fu penetrata da un sentimento pessimistico della vita, che non trova conforto se non che nel pensiero di un'altra vita. Mazzini aveva una tal quale ripugnanza per quelle figure sparenti, belle ma fredde, che la passione ardente, burrascosa, che v'apre terra e cielo, non tocca. Non aveva simpatia per una scuola che, com'egli si esprime, ripudia i pensieri che bruciano la carta, e si piace dei languori, dei sentimenti che non si ribellano mai, dell'amore che pare amicizia, dell'odio senza potenza, della rassegnazione, della sommessione, della preghiera. La scuola del Guerrazzi è invece battagliera e rivoluzionaria, ma il sentimento nazionale è in essa esclusivo, ombratile, e la loro idea politica e sociale è più conforme al M. Evo che allo spirito dell'età moderna. Adoratori della forza, l'individualità potente, che sentono in loro stessi, fa che fondino il patriottismo più sull' orgoglio nazionale che sulla coscienza di una missione. Anche gli studii storici, tornati in fiore col Botta, hanno perduto ogni efficacia educativa. Vizio inoculato dal Botta agli storici posteriori è il concetto che la storia deve

essere imparziale narratrice dei fatti, e che non debba lasciarsi sviare da teorie, o da fini estranei. Ma in realtà Botta ha il suo sistema, ed è che i popoli, compiuta una volta la loro missione storica, non hanno più l'iniziativa delle nuove epoche. Come Tacito di fronte alla decadenza romana, così egli si atteggia dinanzi alla decadenza italiana: « ravvolgetevi nel vostro manto e serbatevi puri », questa è la sua divisa.

Con smaglianti colori è descritta la ragion politica delle condizioni tristi della produzione letteraria in Italia nello scritto: « l'art en Italie », pubblicato nella *Revue republicaine*. Non è soltanto il carcere, l'esilio, ma la morte dell'anima che queste pene producono, quella che spezza la fibra del pensiero nazionale. Dopo la prigionia dello Spielberg Pellico è morto, e Silvio non vive più per l'anima della nazione se non che nei bei versi di Paolo echeggiati dalla voce potente di Gustavo Modena. Come volete che l'artista trovi l'ispirazione nel deserto morale che lo circonda? ma dategli le battaglie del riscatto, circondatelo di un popolo di liberi, e vedrete che quest'arte si leverà, raggiante di bellezza, come Giulietta dal sepolcro. Fino a quel tempo è bene che l'arte italiana sogni in silenzio. Vedete cos'è il romanzo storico in Italia, quello del Grossi per esempio? Egli aveva in Marco Visconti un eccellente soggetto, per rannodarvi intorno tutta una fase dell'antagonismo tra i guelfi e i ghibellini, tra Luigi di Baviera e Giovanni XXII, tra il popolo

italiano rannodantesi intorno al Papato, simbolo allora della nostra nazionalità, e il servaggio straniero. Ma i tempi lo hanno costretto a mettere da banda tutto questo, a rinchiudere la scena del suo romanzo in un piccolo borgo, a sviluppare il carattere di Marco, specie di Amleto politico, i cui concepimenti furono sempre superiori agli effetti, nelle fasi di un amore sconosciuto, e che non ha niente che fare con la storia. È il difetto di tutta la scuola, piena di talento, ma fiacca di pensiero. Essa si dondola, come la fata, su ogni filo d' erba, di spiritualista e cristiana si fa, per studio del particolare, quasi materialista; ma di tanta industria rappresentativa qual' è l' anima? Le persone vive sono mutate in ombre; vedi fanciulle incantevoli per bellezza ed innocenza, fredde come la sposa di Corinto, ed alle quali è inutile chiedere l' esaltazione e il martirio della passione. La scuola vi ha rinunziato, perchè non saprebbe dar nulla agli animi che avrebbe eccitati. Quello che ci è di potente nella disperazione, di sublime nell'amore, di santo nell'impeto del pensiero, anche se formula una sfida contro il suo Autore, le sfugge. « Le sue gioie sono gioie di famiglia, i suoi dolori non giungono alla rivolta, le sue aspirazioni si compiono sempre con la sommessione e con la preghiera. Parla d'amore come se parlasse d'amicizia; ha carezze, ma d'angeli che sono fratelli e sorelle; ha pensieri di odio, ma essi si spengono prima di esplodere ».

Mazzini trova tuttociò fatale al popolo, che ha

bisogno di ritemprare tutte le sue energie per scuotere il sonno tre volte secolare. L'abitudine di rassegnazione e di sommissione conduce all'indifferenza e all'egoismo. Quest'arte che si compiace dei nonnulla, rinnega Dante padre, sostituisce l'intelligenza al genio, impedisce l'avvento di una letteratura e di un'arte sociale. Il romanticismo che aveva levato in Italia la bandiera dell'insurrezione contro la vecchia arte classica, da cui lo spirito aveva esulato, ha tradito il suo còmpito dandoci un dramma e un romanzo storico, dei quali il primo non armonizza in una sintesi eschiliana l'individuo e il pensiero sociale, l'uomo e l'umanità, l'umanità e il pensiero divino; e il secondo non è la face della poesia, che illumina le rovine del passato per raccogliere ciò che la storia ha dimenticato. Più manzoniano di Manzoni, il quale nel noto *Discorso* sul romanzo storico, par che pronunzii implicitamente la condanna del suo capolavoro, Mazzini lo vuole, come un complemento estetico della storia, come quello che rivendica al popolo la parte che gli spetta nella storia. Noi abbiamo bisogno, dice, dell'arte che è sintesi sociale, che celebra quell'opera individuale che è parte dell'opera comune, dell'arte popolo, dell'arte religione; e l'avremo se l'Italia sarà. L'arte vuole la libertà, l'artista vuole un popolo da cui tragga l'ispirazione, e che ricambia col canto d'amore per la vita, con la corona della speranza pel sepolcro. In Italia non abbiamo nulla di ciò, perchè non abbiamo patria, e siamo dei proscritti. Adoriamo dunque

l'arte in noi stessi, non l'esponiamo mutilata, vestita da schiava, con la testa ignuda e con la corda al collo agli occhi delle nazioni. Sì certo, la scuola romantica italiana ha fatta l'apologia dell'anima popolare, delle sue virtù modeste; ha dipinto i suoi sentimenti semplici, i suoi dolori, la sua solitudine, il rude lavoro, la devozione alle classi superiori; ha posto la vita felice dei ricchi di fronte alla virtù dei sacrifizii ignorati del povero. Se ha esitato, se ha ravvolto il suo pensiero vero nell'oscurità, la storia sa di chi è la colpa.

Lo stesso punto di vista informa il notevole *saggio* sul « dramma storico », nel quale sono anche più determinatamente espresse le idee estetiche del Mazzini, quasi risposta anticipata a critiche che gli vennero mosse dipoi.

Il dramma cosiddetto classico dei sacoli XVII e XVIII non aveva, egli dice, di storico che il nome dei personaggi. Nessun colorito locale, nessuna dipintura dei vizii, delle passioni dell'epoca; il poeta non s'ispirava alla storia. Alfieri volle riformare, ma fu tragico più per vigore ostinato di volontà che per ispirazione; non conobbe i fattori molteplici della civiltà, i suoi studii furono sui libri, e su quelli appartenenti ad un sistema esclusivo di letteratura e di civiltà. Ma ebbe un'idea geniale, diede un fine alla tragedia, facendola maestra dei popoli e ispiratrice di magnanimi fatti. Però la sua fu un'educazione negativa, insegnò solo di aborrire la tirannide. Ma la libertà non si può fondare sui pugnali, sui

ceppi, sui roghi. La tragedia alfieriana non ci diede il dramma storico.

Intorno a questo, contendono due scuole, l'idealistica e la realistica. La prima crede che basti imaginare un soggetto astratto, e incarnarlo in un certo numero di personaggi; la seconda vuole che si stia alla verità storica, e che il dramma storico la ripeta qual'è. Alla prima si può dire, che non tiene conto della enorme complessità della vita, e che, se fosse seguita, i drammi storici sarebbero astrazioni personificate. Non così l'Amleto dello Shakspeare, natura enormemente complessa, personaggio poliedrico riprodotto nella interezza sua con sublime potenza. Alla seconda si può osservare, che se il dramma si dovesse trascinare servilmente sulla falsariga della storia, riuscirebbe ad un antagonismo inconciliabile tra la verità storica e l'ispirazione del poeta. Ma il dramma non può essere cronaca dialogata, perchè è prima di tutto poesia. A far rivivere efficacemente i personaggi storici è d'uopo ricrearli, spirare in essi come una seconda anima. I fatti e la loro concatenazione causale non bastano al poeta; egli mira più alto, all'indirizzo ideale della storia umana, e cerca per così dire non l'aritmetica, ma l'algebra della storia. Dei fatti egli si vale come il geometra dei punti dati per costruire la curva, come il biologo dei resti fossili per ricostruire gli organismi. Bisogna riprodurre il pensiero che è l'anima del fatto, non come il filosofo della storia col ragionamento astratto, ma come il poeta con l'imagine. Poichè il dramma di-

vide con l'oratoria il pregio di comunicare direttamente col popolo, deve far apparire l'idea nel simbolo, e illuminare le nostre anime col riflesso del mondo morale. Il Manzoni si è accostato all'ideale del dramma storico, ma non l'ha raggiunto. Ha limitato troppo la partecipazione del popolo nel dramma, ha confinato nel coro l'espressione del vero morale, e lo ha posto in qualche modo fuori del dramma, limitandosi ad una rappresentazione della verità morale, che è più un comento che una parte viva dell'azione. Stretto dalle condizioni infelici della patria non potè trasfondere intero il suo pensiero nel dramma; anima dolcissima, non nata alla lotta, diè l'indirizzo, non svolse. Il vero dramma storico deve congiungere il vero dei fatti a quello dei principii, deve porre in relazione tre elementi, il fatto e due leggi, la legge dell'epoca alla quale il fatto appartiene, e la legge umana, e dire in qual grado e misura la prima attua la seconda. E tutto questo nel fatto, rappresentativamente, non in idea e in teoria. Come questo possa farsi è il segreto del Genio. Anche Dio si manifesta senza mostrarsi; egli ha steso dinanzi a noi la sublime pagina del firmamento, nè alcuno oserebbe chiedere che la sua mano sporgesse a scriverci i suoi decreti. Il Genio è l'ombra di Dio, opera com'esso, senza manifestarsi direttamente. Mazzini dà come esempio di un dramma storico riuscito il D. Carlo di Schiller, dove accanto ai caratteri storici di Carlo, Filippo, Isabella sono quelli che rappresentano la Spagna di quel tempo, Alba, Domin-

go, l'Eboli; e un altro che rappresenta la legge dell'umanità, il marchese di Posa, *cittadino fra color che verranno.* Al disopra dell'uomo della geografia e della cronologia sta l'uomo di tutti i tempi; in lui deve essere il pernio del dramma sociale.

Degli stessi concetti direttivi, dello stesso schema critico, si vale Mazzini nella critica musicale. In un saggio fortemente pensato, e scritto il 1836, sulla « filosofia della musica » nota che la musica, come tutte le arti , come le lettere e la filosofia , oscilla tra il pensiero individuale e il sociale, tra l'analisi e la sintesi. In musica questa opposizione si manifesta in quella della melodia e dell' armonia, della musica italiana e della tedesca.

La musica italiana, melodica, rivela sensazioni vivacissime, e dà ad esse uno sfogo rapido e violento; riceve le impressioni, e ne rende l'espressione divinizzata, ma non ha norma razionale ordinata a un intento. Lirica sino al delirio, appassionata sino all'ebbrezza, balza di cosa in cosa, di affetto in affetto, dal riso al pianto, dall'ira all'amore, dal cielo all'inferno. Interprete della formula « l'arte per l'arte », manca d' ispirazione religiosa. Rossini ne è il rappresentante; egli non distrusse, riconsacrò la caratteristica della musica italiana; e se trovò nuove manifestazioni , non sorpassò il contenuto di pensiero della musica dell'epoca sua e della sua patria. Più potente di fantasia che di pensiero e di sentimento, privo di quell'alterezza d'animo, che guarda lontano, di là dalle esequie delle generazioni che verranno,

e non soltanto a quell'una, che si spegne con noi, sacrificò all'idolo il Dio. « Tutto in Rossini è appariscente, definito, saliente; l'indefinito, lo sfumato, l'aereo, che sono più proprii della musica, han ceduto il luogo ad un'espressione risentita, positiva, materialistica. Diresti le sue melodie scolpite a bassorilievo, le diresti sgorgate dalla sua fantasia sotto un cielo d'estate, a Napoli, in sul meriggio, quando il sole sopprime l'ombra dei corpi. È musica senza ombre, senza misteri, senza crepuscolo. » Forse nel Mosè, e nel terzo atto dell'Otello egli presentì la musica sociale, il dramma musicale dell'avvenire; ma tra il presentimento e il sentimento, tra l'indovinare istintivamente un'epoca e l'iniziarla, vi è profondo divario.

Nella musica tedesca vi è Dio, manca l'uomo; vi è il tempio e l'altare, mancano il sacerdote e l'adoratore. La sua forma, predominante in sommo grado, è l'armonia, e perciò rappresenta il pensiero sociale, l'idea, ma senza l'individualità che traduca il pensiero in azione. L'anima vive come nella vita dei sogni, quando i sensì tacciono, e lo spirito s'affaccia a un altro mondo, dove tutto è più lieve, e le imagini nuotano nell'infinito. È musica sovranamente elegiaca, musica di ricordi, di desiderii, di melanconiche speranze, di tristezze che non possono avere conforto da labbra umane; musica d'angioli che hanno perduto il cielo, e vi errano intorno. Diresti una fanciulla nata al sorriso, ma che non ha un sorriso che risponda al suo, piena l'anima d'amore, ma

che non ha trovato tra le cose mortali cosa degna d' essere amata. « Manca alla musica italiana il concetto santificatore di tutte imprese, il pensiero morale, il battesimo di una missione. Manca alla musica tedesca l' energia per compirla, l' istrumento materiale della conquista, manca non già il sentimento, ma la formola della missione. La musica italiana isterilisce nel materialismo; la musica tedesca si consuma inutilmente nel misticismo ».

« La musica che noi presentiamo, (prosegue Mazzini), non si avrà se non quando le due, fuse in una, si dirigeranno ad un intento sociale, se non quando i due elementi, che formano oggi due mondi, si riuniranno ad animarne uno solo; e la santità della fede, che distingue la scuola germanica, benedirà la potenza d'azione che freme nella scuola italiana. » È utopia questa? Anche la poesia di Dante era utopia quando l'arte era confinata nella ballata dei trovatori provenzali, e nelle rozzezze di Guittone. E chi avesse profetato a quei tempi; verrà un poeta che riassumerà cielo e terra nell'opera sua, che lingua, forma, possanza, tutto trarrà dal nulla, che concentrerà nei suoi versi tutta l' anima del M. Evo, più il concetto dell'era avvenire, avrebbe forse trovato credenti o derisori in Italia? Nei templi, che un' ignoranza tradizionale chiama gotici, un' epoca, una religione si è sculta in pietra, e la musica nol potrà? se ci è o ci può essere una letteratura sociale, perchè non vi potrebbe essere una musica so-

ciale ? non è la musica arte sopra tutte sintetica, religiosa, l'algebra dell'anima ?

Il materialismo è certo peste di tutte le arti, come di tutte le dottrine e di tutte le imprese, similmente l'individualismo che dimentica l'umanità. Ma se per individualità s' intende la storica, quella che il dramma sociale figura, anche la musica deve avere la potenza di esprimerla. Invece oggi essa quasi non distingue tra Poliuto e Romeo, non ha persone vive ma voci, bassi e tenori. Il coro che, come espressione dell'anima collettiva, come voce di popolo, ebbe così gran parte nella tragedia greca, ne ha oggi una affatto secondaria nel dramma musicale; esso, come i cori delle tragedie alfieriane, non esprime che un concetto solo, non ha movenze, non ha drammaticità, e serve solo a far riposare le parti principali. Perchè il coro, come il popolo di cui è interprete, non avrebbe vita propria nel dramma musicale ? perchè invece di ripetere i pensieri dei personaggi principali , non rappresenterebbe il giudizio della storia su di essi ? perchè non sarebbe parte viva del dramma, vivo esso stesso, coll'avvicendarsi di più melodie, di più frasi musicali intrecciate, combinate armonicamente l' una con l' altra a interrogazioni , a risposte, dando così saggio della varietà molteplice di sensazioni, di pareri, di affetti e di desiderii che freme nelle moltitudini ? Perchè non esprimerebbe, con l'aggiungersi progressivo delle voci, il consenso crescente, come nella *Creazione* di Haydn, o l'irrompere subitaneo come il *mora mora* di Palermo ? Maz-

zini si sente disgustato dalla fioritura delle *arie*, dalle *cavatine* con gl'inevitabili *da capo,* che materializzano ancora di più la materia della musica, che alienano dal pensiero, dall'insegnamento morale, per mostrare la bravura dell'artista, al quale si concede anche la profanazione delle *variazioni*. E vuole che la musica sia libera nella sua andatura, che colorisca la passione, che ne riproduca gli scatti, i languori, gli entusiasmi più con l'andatura libera del recitativo anzichè col *motivo obbligato*, che carezza un'idea unica. Non altrimenti il Wagner, dopo di lui, scriveva sulla *Gazzetta musicale* di Parigi il 1840: « Chi deve preoccuparsi di aggiustare a donne con voce passabile ogni sorta di scherzi, mediante i quali esse possano procurarsi dei *bravo*, degli applausi, dovrebbe piuttosto diventare sarto di dame parigine, ma non compositore drammatico ».

Vuole che il dramma musicale si armonizzi col moto della civiltà, e che, per farlo, sappia riflettere in sè le epoche storiche che canta. Al musicista dell'avvenire chiede che, ponendosi dinanzi il concetto sociale, lo innalzi ad altezza di fede e a potenza di *sacrifizio*. Che guidi lo spirito a traverso l'espressione musicale di tutte passioni, nella quale ogni istrumento sarà un affetto, ogni melodia un'azione, ogni accordo una sintesi d'anime, che lo guidi dal fango delle sensazioni cieche, dal tumulto degl'istinti materiali al cielo di pura quiete, dove l'anima si ritempra nell'amore, dove la virtù è secura, dove il martirio si trasmuta in vita immortale. « I giovani

artisti, dice, s'innalzino con lo studio dei canti nazionali, delle storie patrie, dei misteri della poesia e di quelli della natura, a più vasto orizzonte che non è quello dei libri di regole e dei vecchi canoni d'arte. La musica è il profumo dell' universo, e a trattarla come vuolsi è d'uopo all'artista immedesimarsi con l'amore, colla fede, con lo studio delle armonie della terra e dei cieli, col pensiero dell'universo ».

La teoria estetica del Mazzini, e la critica letteraria ed artistica che ne è l'applicazione, sono l'opera di una mente aperta alle più sublimi ispirazioni della bellezza, di un critico della più alta genialità, ma che guarda l' Arte con sospetto geloso. Col sospetto che essa possa riuscire infedele alle idealità superiori, dinanzi alle quali soltanto l' uomo deve prostarsi e adorare. Diresti un uomo preso d' immenso amore per una donna, *loda di Dio vera, che sola a lui par Donna*, ma che tema di vederne oscurata l' infinita purezza, onde soltanto ha pregio. È una critica estetica, che rivela un intenditore squisito della bellezza, ma il cui talento artistico è intessuto nella trama superiore d' un' austera anima d' apostolo. O forse di un asceta, che appena un sottile incanto trattiene dai vigili furori iconoclasti. Non è quindi meraviglia se essa riesce angusta per questo, che tenta di rinserrare nei cancelli di una finalità morale e religiosa, e più specialmente politica, la libertà creatrice delle forme in cui l'arte consiste, e che non può essere asservita al culto d'un solo iddio, se an-

che questo è Giove ottimo massimo. L' angustia della teoria estetica rispecchia quella della morale e filosofia religiosa, secondo la quale il libero volo dello spirito nel cielo dell' intelligenza deve essere come quello *della colomba dal disio chiamata, e tendere con l' ali aperte e ferme al dolce nido* del bene.

Vedi un intelletto, come si direbbe ora, *pragmatistico*, che subordina assolutamente il pensare al fare, e col pensare l' imaginare. Così chiude al tempo stesso tutte le varie prospettive del pensiero, onde il pensiero ha vita, e tutte le indefinitamente molteplici prospettive della fantasia nel mobile regno delle ombre, senza le quali si dilegua il multiforme Olimpo dell' Arte. Pontefice della *sua idea*, non ammette che l' Arte vesta dei suoi splendori nessun' altra idea. Non bada che le verità supreme sono per la coscienza umana come fari dai fuochi cangianti, che ora splendono ora si oscurano. Che se la fede ha la sua poesia, l' ha anche il dolore dell' esistenza; e che nel cielo dell'Arte possono vibrare parimente il sublime inno del Paradiso dantesco, e l'elegia sconsolata della lirica leopardiana.

Nell' estetica la limitazione dei criterii e dei principii, per la natura della materia, appare più inadeguata, e riesce talvolta poco meno che ripugnante. Pure in nessun'altra teoria la viva genialità dell'intuizione ne riscatta, come in questa il difetto. Mazzini vi dà prova di una facoltà di analisi e insieme di ricostruzione dei caratteri essenziali dei poeti che esamina; di una singolare attitudine di collocarli nel loro mezzo

estetico, e di dare in certo modo la sigla della loro arte. Dante, Göthe, Byron, Foscolo, Manzoni, Grossi, le scuole letterarie e le musicali sono bensì classificate con qualche pedanteria di criterii sistematici, e nondimeno colti in qualcuno dei loro aspetti più reconditi e più significativi. Certo a lui mancano la larga cultura e la conoscenza della tecnica, che si reputano oggi necessarie per la critica letteraria ed artistica; ma questo difetto, e l'insufficienza della dottrina fanno risaltare maggiormente le doti native, la geniale spontaneità, per le quali raggiunge un posto eminente nella critica estetica delle più colte nazioni europee.

Delle due parti essenziali della sua teoria estetica, la prima, cioè la critica del *verismo,* è serrata e concludente, ed è come una condanna anticipata di tutte le aberrazioni, alle quali l'arte andò incontro nella seconda metà del secolo. Ed anche la critica della formula, *l'arte per l'arte*, che è la sorgente degli errori tanto della sua teoria quanto della sua critica, non solo vale contro quella forma di produzione letteraria ed artistica, che si alimenta di nonnulla, di ciance e di frasche, che non adora altra cosa che la forma; ma è vera anche in quanto esprime il concetto, che l'arte non si può disinteressare di ogni alto contenuto intellettuale, riducendo le sue creazioni a semplici lusingatrici dei sensi.

Lo Swinburne, (citato dal Nencioni), in un articolo pubblicato nella Fortnigtly Review, discutendo appunto le teorie estetiche del Mazzini, notò che la

formula, *l'arte per l'arte*, ha un lato vero e un lato falso. Nel senso affermativo è vera, perchè nessuna opera d'arte ha valore se non è un'opera più o meno conforme ai canoni della manifestazione della bellezza. Se non è tale, non ha valore estetico, e nessuna eccellenza di pensiero la renderà tale; perchè la legge dell'arte non è quella della morale, della politica ecc. In morale l' azione è giudicata dall'intenzione, in arte quello che importa è l'effetto; non quello che si voleva fare, ma quello che si è fatto. Il duro verso spartano, che insegna il dovere, vale in arte meno del verso lesbio, che rivela la febbre sensuale della passione d'amore. Ma ciò non dice che l'arte non possa, anzi non debba, nelle sue più alte forme, ispirarsi alla religione, alla morale, alle idee più altamente umane. Anzi le più eccelse vette dell'arte sono raggiunte da coloro, che come Eschilo, Dante, Milton, rivelano nelle loro opere poetiche un pensiero tolto da quanto hanno di più ideale le aspirazioni dell' anima umana.

Mazzini ebbe il torto di non distinguere i due aspetti della combattuta sentenza, e di respingere anche la parte vera di essa, in quanto non ammise quella autonomia della forma in arte, che pur mantenendo il valore del contenuto, ne fa il semplice *motivo* della creazione artistica, e vieta di subordinargli questa in maniera assoluta. Ma non mi pare che la critica che gli muove a tal proposito il de Sanctis colga nel segno. Gli rimprovera di non comprendere *l' ideale* nell' arte, e di cofonderlo con la verità che

è oggetto della filosofia. Ora tutto quanto abbiamo di sopra esposto della teoria e della critica d'arte del Mazzini protesta contro questa interpretazione. Questi dice esplicitamente, che sebbene l'arte debba sforzarsi di raggiungere le altezze della filosofia, non si confonde con essa. L'arte pone il vero nel simbolo, e il segreto di questa trasformazione è il segreto del Genio, il quale, come Dio, crea, e, come Dio, non scrive il pensiero della creazione sulle opere sue. Per questa ragione egli condanna il dramma storico dei secoli XVII e XVIII, e non fa grazia alla tragedia alfieriana, non ostante che questa *mosse guerra ai tiranni*. Neppure si può dire che neghi valore artistico a tutta quella produzione letteraria e musicale, che non è avvivata dall'ideale morale che vagheggia. È quistione per lui di maggiore o minor grado di valore artistico, ma non si può dire che per lui sia *arte falsa*, nel senso di negazione dell'arte, quella che rappresenta un *contenuto falso*. Difatti egli non nega valore artistico alla poesia che gli piace di chiamare *oggettiva*, e che comprende tutta la poesia greca, meno Eschilo, e del pari Shakspeare e Göthe. Se così avesse fatto, sarebbe colpevole di un più grave errore di filosofia estetica, che non sia quello di professare una teoria che butta giù Göthe. Non nega neppure valore artistico ai poeti *soggettivi*, che pur predilige, ma i cui ideali, come quelli di Byron e della scuola romantica italiana, gli sembrano oltrepassati; anzi non nasconde la più viva simpatia pel primo, e pel Manzoni ha manifestazioni di rispettosa

ammirazione. Similmente non si può dire che neghi, per opposte ragioni, valore artistico alla musica italiana e alla tedesca, per questo che vagheggia una forma d'arte superiore che ne contemperi le bellezze. Soltanto, paragona queste manifestazioni all' ideale che vagheggia, e le trova inferiori. Fin dell' odiato classicismo e del Monti egli non disconosce il valore relativo, come lo riconosce, e in più larga misura pel romanticismo, sebbene anche questo gli sembri una forma d'arte che fu. Se egli si apponga bene o male nel giudicare il D. Carlo dello Schiller, ed il personaggio del marchese di Posa, è una quistione tutta particolare; potrebbe questo suo giudizio essere errato, senza che perciò se ne possa trarre una conseguenza generale sulla sua critica d'arte. Ma che il dramma storico non possa riuscire un' opera d' arte eccellente, se giunge a contemperare il fatto, l' idea ispiratrice, e il valore universale di quest'idea, nell'unità della rappresentazione estetica, non mi par vero. Contro giudizio siffatto stanno le maggiori manifestazioni del genio poetico, dalla tragedia greca al Faust. Che se questo non prende dalla storia una speciale realtà esistita, ne prende una più generale, la situazione mentale, o, se posso dir così, lo stato d'anima dell'uomo moderno.

Neppure trovo esatto l' altro rimprovero che gli muove il de Sanctis, che pretenda cioè di sostituire il popolo all' individuo, e che non si avveda che senza individualità non ci è arte. In questa critica ci evidentemente un equivoco tra l' individualità rap-

presentata o di contenuto, e l' individualità della rappresentazione. Mazzini esclude quella, non questa; questa anzi inculca ed esige, e perciò rimprovera la deficiente individualità dei personaggi alfieriani, e celebra l' Amleto shakspeariano. Esige bensì un' idea come contenuto, ma la vuole calata ed obliata in una forma. E se vagheggia che il popolo abbia parte maggiore nell' arte, lo vagheggia come essere vivente, nell' unità della sua anima collettiva, come espressione del pensiero collettivo, non come negazione dell' individualità estetica, nella quale vuole gli sia dato posto. Anzi è notevole che il Mazzini abbia presentita una grande verità in arte, cioè che essa non si deve limitare alla dilettazione di un piccolo numero di eletti, ed ha bisogno di un largo consenso di anime che la vivifichi.

Quello che parmi in tutto errato è il giudizio di Mazzini su Göthe; ma l' errore ha origine da quanto è di falso, (perchè non mancano le ossevazioni buone ed acute), nella caratteristica generale che dà della poesia göthiana. È difatti errore gravissimo negare a Göthe quel senso dell' unità e della vita del tutto, che è invece l' anima del suo poema, e di fermarsi, nella interpretazione del personaggio di Faust, alla prima parte del poema, come se la seconda non esistesse. È singolare inoltre che Mazzini rimproveri a Göthe quello che è la ragione della sua superiorità in arte, cioè di non aver subìta l' influenza della religione e della politica. E non già perchè la religione e la politica non possano fornire

ispirazioni poetiche, ma perchè la poesia non deve proporsele come unico fine, e attingendo ad esse le sue ispirazioni, subordinare a queste tutte le altre. Il politeismo poetico di Göthe è la miglior testimonianza dell'eccellenza della sua facoltà poetica; non è in contradizione col suo panteismo filosofico, e non è un segno necessario nè del suo individualismo nè del suo indifferentismo morale. Perchè la facoltà poetica, vivendo essenzialmente nel mondo delle forme, (ma non delle forme vuote), trova il suo appagamento in qualunque creazione di forma, che riveli un' idea. Un' idea, si noti, non una teoria o una verità; una idea reale, che la natura, la vita, la storia presentano, e che è *significativa* per esse. Ben inteso però che essendo l' arte un' elevazione della natura e della vita per la forma, deve essere tale anche per l' idea. E ciò è più vero di quell' arte, che egli più vorrebbe subordinata al suo ideale etico – religioso, della musica, la quale rappresenta la maggiore indeterminazione della forma, e quindi la maggiore indeterminazione del contenuto dell' arte.

Che il Mazzini, apostolo d' un ideale etico – religioso, abbia vagheggiata un' arte che lo ispirasse alle moltitudini, non è meraviglia; e non è meraviglia che ciascuno riponga l' eccellenza dell' arte nella più perfetta rappresentazione del più alto ideale. Ma bisogna tenere ben presente, che la superiorità di questo non solo non basta ad assicurare la superiorità estetica, ma che viceversa questa può sussistere, anche se manca la superiorità del contenuto, per la sola superiorità della

forma. Ariosto che canta le donne, i cavalier, l' arme gli amori, ha fatto opera poetica superiore alla cantilena religiosa di fra Jacopone. Che se questo paragone paresse poco dimostrativo, come quello che è fra diseguali e dissimili troppo, si pensi pure al paragone del *Furioso* con la *Gerusalemme*, e alla riconosciuta superiorità del primo. Si pensi al dibattito secolare circa il valore artistico di Göthe e di Schiller; si consideri da una parte l'eco simpatica che ha avuta nell'anima del popolo tedesco l'anima del poeta di Guglielmo Tell e l'apoteosi comune del monumento di Weimar, e dall'altra il sentimento, universale oggi, che dopo un secolo si maraviglia che la palma della poesia tedesca abbia potuto essere contestata per un istante al poeta del Faust. Lo stesso Schiller, che sotto l'influenza di Rousseau, cresciuto nel periodo dello *Sturm und Drang*, espresse da prima nei suoi drammi il suo repubblicanismo umanitario, passato sotto l' influenza di Göthe, si levò ad un concetto assai più comprensivo e più alto dell' arte. Le attribuì il còmpito di elevare l'uomo ad uno stato ideale, nel quale la legge morale avrà la forza primordiale dell' istinto fisico, e l' arte sarà non solo l' istrumento, ma anche il *premio* dell' umana redenzione. Ora perchè l' arte abbia questo potere, non deve ignorare nessuna piega, superficiale o profonda, della sensibilità, e deve spiegare dinanzi allo spirito tutto il regno delle forme, essere una seconda creazione ideale della natura, e non deve insegnare una tesi, ma essere una rappresentazione idealizzata di tutta quanta

la vita. Il vero è che le idealità superiori dello spirito si armonizzano, non si subordinano; e come il bene non esige la negazione della verità, così non esige quella della bellezza. L'amore colpevole di Francesca, come l'odio di Ugolino, vivono eterni nella creazione del poeta. Ed anche quando l'idea è tramontata, l'ideale sta,

Muor Giove e l'inno del poeta resta.

Perciò quello che non si può ammettere è la limitazione che Mazzini pretende di imporre all'arte dell'avvenire costringendola entro confini mentali, che la libertà dell'arte ricusa. E si può sicuramente affermare, che se la sua *utopia* avesse potuto realizzarsi, sarebbe stato danno estremo dell'arte, perchè essa sarebbe riuscita quella che non deve essere mai, un'arte noiosa.

Ma dopo tutto, e per l'arte del passato, l'angustia del criterio non vieta al Mazzini di ammirare ambedue le schiere di poeti, in cui a suo modo di vedere, si può ripartire la poesia delle diverse età, quella dei poeti oggettivi, e quella dei poeti soggettivi. La prima che va dai poeti greci, uno solo eccettuato, a traverso lo Shakspeare fino al Göthe; la seconda, che da Eschilo, per Dante e Michelangelo va sino allo Schiller e al Byron. Egli preferisce la seconda alla prima, e vede in Byron il precursore negativo della poesia dell'avvenire; ma non nega il valore della prima. Si può dissentire da questa

preferenza, pur consentendo che l'inclinazione idealistica è necessaria al poeta, necessaria quella potenza di uscire dal mondo reale, senza di cui non ci è poesia. Si può dissentire, perchè il poeta non deve lasciarsi vincere dalla *soggettività* la quale come è stato notato, attenua il valore estetico dei tipi che produce. I casi e i tipi che più intimamente si sentono non sono quelli che meglio si ritraggono. La troppa conformità di essi con lo spirito fa che questo non attenda alle particolarità essenziali della rappresentazione, e alla loro integrazione relativa e totale. Sentire non è intuire; ed è stato testè ricordato che il Mazzini, il quale pur sentiva meglio *Lucia*, ha ritratto meglio *D. Abbondio.* Quanto ai criterii musicali di Mazzini, il vero è, (come è stato notato dal Bolton King) che essi coincidono sorprendentemente con quelli del Wagner, a cui sono anteriori. Ambedue difatti accentuano l'intento morale della musica, la relazione dell' arte con la vita, la fede nel popolo come fonte di arte vera, il valore dei canti popolari, il connubio dell' armonia con la melodia.

Neppure mi pare di dover consentire interamente nel severo giudizio che il de Sanctis porta di Mazzini come scrittore. Bisogna tener conto di questo, che negli scritti di lui molte deficienze sono dovute alla polemica politica, alla missione di propaganda e di agitazione alla quale si addisse. Se si fa la dovuta cèrnita, non si trova in tutto giusto il rimprovero che lo stile di Mazzini manchi di analisi, di processo genetico nell' esposizione delle idee e dei

sentimenti. Ê vero che lancia le idee come oracolo, che non le approfondisce, e che usa dello stile imaginoso, parlando assai spesso *per speculum et in enigmate.* Ma, dai Profeti a Victor Hugo, molti grandi artefici di stile hanno scritto così; nè si può proporre un unico modello di stile, come non si può volere una sola forma di arte. De Sanctis ha ragione quando nota, che spesso le sue imagini non sono tratte dall'intimo dell'idea o dalla natura, ma prese d'altronde, o da un frasario troppo generale e quindi vuoto, p. es. da imagini acustiche od ottiche, nelle quali manca ogni misura e precisione. Ha ragione quando nota che la sua lingua ha qualche cosa della speditezza francese, ma che è penetrata da elementi stranieri, e che volendo dire tutto con solennità, non può riuscire popolare. Ma altra cosa è essere popolare, altra avere efficacia sul popolo. Sul popolo non ha efficacia la lingua sua propria, ma appunto quella solenne, che fa pensare più di quello che dica. Tutti quelli che vogliono commuovere il popolo usano un linguaggio enfatico ed imaginoso; e la prova migliore di questo è, che se il popolo vuol dir cose che superino la portata dei suoi ordinarii pensieri, parla, o tenta, appunto quella forma di linguaggio. E d'altra parte bisogna riconoscere, che ci sono negli scritti del Mazzini, segnatamente nei letterarii, che per la loro natura non hanno intendimenti di lotta o di propaganda, delle pagine degne di un grande scrittore, nelle quali, pur restando fermi i caratteri personali dello stile, i difetti indicati o non

si ritrovano, o sono assai attenuati. Valgano per tutti il saggio su Byron e Göthe, quello sull' arte in Italia, quello sul genio e tendenze di Carlyle, sul moto letterario in Italia, sulle opere minori di Dante, sulla filosofia della musica; e degli scritti non letterarii, quello dal titolo *fede e avvenire*, e il libro dei *doveri dell'uomo*.

Mi accosto quindi al giudizio del Bolton King, il quale dice, che se a Mazzini fosse rimasto maggior tempo per gli studii letterarii, egli sarebbe riuscito uno dei più grandi critici del secolo, e che anche così come fu può esser posto trai maggiori per talune qualità singolari ed eminenti. Difatti la penetrazione, l'originalità, la larga comprensività sintetica, rendono scusabile il difetto dello studio accurato e minuzioso. Egli preferiva l' interpretazione *simpatica* dei grandi scrittori all' interpretazione *distruggitrice*, e gli piaceva di leggerli con reverenza, per penetrare, anche sotto le imperfezioni, fino ai grandi pensieri, pei quali furono maestri all'umanità.

V.

La critica dei paralleli, e quella delle fonti, non hanno risparmiato il Mazzini. La prima ha creduto di trovare analogie sorprendenti tra la mente e il carattere del Mazzini e del Lamennais; e la seconda ha creduto di trovare nella filosofia del secondo le fonti di quella del primo. Le ragioni di siffatti ri-

scontri non sono difficili a indicare. Lo stesso Mazzini fa omaggio al Lamennais della dottrina del dovere; e dopo la rumorosa separazione di questi da Roma, gli mandò in nome suo e degli esuli italiani un indirizzo, al quale l'altro rispose tardi e di mala voglia. È noto ora, che tanto fu premuroso il grande agitatore italiano verso l'instabile abate francese, e tanto questi fu svogliato e desideroso di mettere a tacere ogni intesa pubblica e privata con quello. La violenta separazione del Lamennais dal Cattolicesimo, le idee radicalmente democratiche proclamate nelle « Paroles d'un croyant », pubblicate il 1834, quando l'apostolato del Mazzini andava sempre più intensificandosi, e lo stile imaginoso, biblico del libro famoso, confermarono quella opinione, che trovasi accolta anche nel recente libro su Mazzini del Bolton King, del resto così bene informato, e così diligente scrittore della vita e delle opere del grande esule.

Io non saprei sottoscrivere a tale opinione, nè pel rispetto della dottrina, nè, anzi molto meno, per quello della *forma mentis* e del carattere.

Rispetto alla dottrina, è appena il caso di dire, che non può parlarsi della prima filosofia del Lamennais, di quella del libro, (in quattro volumi), « sull'indifferenza in materia di religione ». È noto che in quel libro Lamennais rinnova il tentativo di Pascal, di appoggiare la fede sullo scetticismo, di mostrare l'impotenza della ragione per provare la necessità dell'autorità. Contro il principio cartesiano del dub-

bio metodico e del criterio dell' evidenza, dice, che tal criterio può essere anche quello del pazzo, che potrebbe invocarlo per le sue idee fisse. Lamennais fu, fin quasi al 1830 il teorico dell'*ultramontanismo* nella filosofia e nella politica, della dottrina più antimazziniana che possa imaginarsi, la comunicazione della verità assoluta all'umanità per mezzo dell'unico interprete della mente di Dio, il Papa. Tornare a Gregorio VII, questo il solo rimedio ai mali della rivoluzione secondo Lamennais, restituire al Cattolicesimo romano l'impero assoluto sulle coscienze e sui governi.

Nella seconda fase del suo pensiero, immediatamente prima e dopo la rivoluzione di luglio, Lamennais, diventato a un tratto difensore della libertà e nemico dell'alleanza del trono e dell' altare, proclama primo il principio della separazione della Chiesa dallo Stato, che è un'altra teoria pertinacemente combattuta dal Mazzini. È noto quello che accadde; condannato da Roma, dopo essersi sottomesso, a un tratto si ribellò, e pubblicò le *Parole d' un credente*, libro al quale si vorrebbe ricollegare il pensiero filosofico del Mazzini. Intanto il Lamennais procedette oltre, e dal 1840 al 46 pubblicò un nuovo *Saggio di filosofia* in quattro volumi, dove espose sistematicamente l'ultima forma del suo pensiero. Questa è un teismo, con concetti platonici, la teoria delle *idee archetipe*, e la materia come puro limite. E nella cosmologia e nella filosofia della natura un trinitarismo ideologico, uno schematismo simbolico, nel quale la teo-

ria aristotelica della *forma* s' innesta con la platonica delle *idee*. Evidentemente nel pensiero di Mazzini non ci è niente di simile, e niente più gli ripugna di quel giuoco di astrazioni concettuali, di metafore interpretative della realtà, delle quali il Lamennais si compiace. D'altra parte, allorchè il libro fu pubblicato il pensiero del Mazzini era completamente determinato, nè mutò mai, nè si può dire che togliesse dal Lamennais l' idea del progresso, e la reiezione delle idee cristiane della caduta, dell' espiazione e della redenzione soprannaturale, che Mazzini aveva assai prima e sempre professate. Trovasi infine nel *Saggio* una teoria estetica, lavorata con studio dei più minuti particolari, che è diametralmente opposta a quella del Mazzini; perchè vi si sostiene non l'ispirazione religiosa dell'arte, ma la derivazione storica dell'arte dalla religione, e quella teoria dell'*imitazione*, che parve al Mazzini una delle forme peggiori dell'odiato materialismo, contro il quale si appunta tutta la sua filosofia.

Lo Ianet nota che il secolo XIX ci offre frequente il caso di filosofi, che hanno avuto due filosofie. Nei secoli che lo precedettero i maggiori rappresentanti della filosofia moderna ne ebbero per lo più una sola, e salvo quella che si potrebbe dire evoluzione formativa della loro mente, non mutarono. Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant, Condillac, Diderot, Elvezio ne ebbero sostanzialmente una sola Fichte invece passò dal soggettivismo al misticismo, Schelling dalla filosofia della natura a quella della

religione, Comte dal positivismo al misticismo. Lamennais ha tenuto la via opposta, ha cominciato credente per finire razionalista, e di fervente apostolo della fede tradizionale è diventato libero pensatore. In ciò egli ha seguito piuttosto il cammino della coscienza delle classi colte anzichè quella dei filosofi di professione, più che uno sviluppo, il suo è stato un contrasto d' idee derivato dalla vita, e dal temperamento procelloso. Nel secolo passato grandissimo è stato il numero di coloro, che hanno provato in sè il turbamento della rinunzia agl' ideali tradizionali. I più se ne liberavano con transazioni e concessioni: « on dejeune avec les classiques, on dine avec les romantiques. » Ma per Lamennais, anima d'apostolo, nemico delle transazioni, il problema religioso, filosofico, politico era tutto; tocco dal vento del secolo provò una rivoluzione completa e violenta. Mazzini ebbe in grado assai più alto il sentimento dell'apostolato morale e politico, ma prese la sua via fin da principio, e stette per mezzo secolo fermo in una stessa dottrina di libertà e di dovere, senza nessun ondeggiamento, senza vero periodo di dubbio, e soprattutto inaccessibile all'influenza degli eventi, dalla quale l'abate brettone fu così miseramente balestrato.

Le « Paroles d'un croyant » pubblicate il 1834, dopochè Roma aveva voluto la sua completa sottomissione non solo nell' ordine religioso e filosofico, ma anche nell' ordine politico, furono un grido di protesta e quasi di vendetta per l'oltraggio patito, ma anche la

riscossa d'un'anima che non sa nè la nobiltà della rassegazione, nè la dignità del silenzio. Cuore ardente e debole insieme, il pentimento fu rapido e l'esplosione subitanea. Quali fossero già da tempo i suoi sentimenti verso Roma papale risulta ora dalla pubblicazione delle sue lettere. Già dal gennaio del 1832 scriveva da Roma all'abate Gerbet: « Alla curia romana la religione è così indifferente come a tutti i gabinetti d'Europa. Ambiziosa, cupida, vile come il pugnale, cieca e imbecille come gli eunuchi del Basso Impero, sagrifica giornalmente la Chiesa agl'interessi più abbietti, e conta il popolo per nulla ». E nel tempo stesso alla contessa di Senft: « Uno dei più bei giorni della mia vita sarà quando uscirò da questa grande tomba, (Roma), dove non sono più che ossa e vermi. Deserto morale, vecchie rovine, tra le quali si cerca invano il movimento, la fede, l'amore; rovine sotto le quali strisciano come rettili immondi, nel silenzio e nell'ombra, le più vili passioni umane ». Questo il suo sentimento verso Roma papale, e a questa un anno dopo incondizionatamente si sottomise, per tornare l' anno appresso a ribellarsi.

Comunque, il rumore che il libro levò fu grande; gli spiriti timorosi inorridirono, gli audaci esultarono. Pure il giudizio, generale, sintetizzato nelle esclamazioni, ne diede subito la caratteristica vera. È un berretto rosso innalzato su una croce, è l'apocalissi di Satana, è Babeuf *debité* da Ezechiele! In fondo in quel libro non ci è una dottrina precisa, è un poema non un trattato, è la predicazione di una

dottrina millenaria, qualche cosa di analogo all'Evangelio eterno dell'abate Gioacchino. Vi è dipinta una società ideale, perfetta, paradisiaca, governata dall'amore, combattuta dai despoti, e che sarà raggiunta mediante la libertà. Vi si reclama il suffragio universale, la libertà di stampa e quella dell'insegnamento, la libertà degli scioperi, quella del lavoro dalla tirannia del capitale secondo le teorie della scuola comunistica francese. Niente di nuovo, perchè tuttociò era nell'ambiente della lotta ingaggiata in Francia. Vi sono combattuti senza distinzione tutti i governi dell'epoca, compreso quello uscito dalla rivoluzione di luglio. L'autoritario, passato per la fase del liberalismo, s'era fatto democratico, demagogo, anarchico; aveva diviso il mondo in due parti nette, democratici ed autoritarii, la buona e la cattiva semenza, e sfolgorata questa dei suoi anatemi, come prima aveva sfolgorato i nemici dell'autorità. Ernesto Rènan così lo giudica: « Libro strano, che si dee lodare senza riserva, a condizione che sia ben inteso che nessuno pensi di imitarlo. Quanto c'era nell'anima sua di passione concentrata, di tempeste lungamente padroneggiate, di tenerezza e di pietà, gli salì al cervello come una ebbrezza, e si esalò in un'apocalissi sublime, vero sabbato di collera e di amore.... Egli creò, con le reminiscenze della Bibbia e del linguaggio ecclesiastico, quella maniera armoniosa e grandiosa, che realizza il fenomeno, unico nella storia letteraria, di un *pasticcio di genio*.... Le singolarità del carattere

brettone, nel quale l'austerità confina col languore, e sotto un'apparenza di ruvidezza si nascondono infinite tenerezze, spiegano sole i bruschi passaggi, gli strani ritorni, che mescolano a parabole sanguinose sogni di dolcezza ineffabile, vere isole fortunate seminate in un oceano di collera.... Simile al pellegrino del pozzo di S. Patrizio, che reduce dal suo viaggio sotterraneo, mescolava le visioni del cielo a quelle dell' inferno. Lamennais mescola a pagine bruciauti di odio, delle oasi di tenerezza, di calma, di simpatia. »

Che cosa poteva imparare Mazzini da un tal libro? e non aveva, allorchè esso comparve, fermata la sua dottrina, deliberata la sua missione? Gli omaggi che Mazzini gli rivolse vanno perciò considerati come il saluto ad un nuovo e potente alleato della causa per la quale combatteva, al reietto da Roma, allo scrittore potente, la cui penna avrebbe pareggiato per essa la forza di mille spade. Ma di affinità di pensiero non si può parlare; Mazzini è, come egli dice di Dante, una *tremenda unità*, e Lamennais fu uno spirito combattuto ed incerto. Il cangiamento pel quale questi passò dal Cattolicesimo esagerato alla più ardente democrazia, fu effetto di cause, nelle quali la politica e la passione ebbero più parte della fredda ragione; uscì dal Cattolicesimo non per la via regia della storia e della critica, ma per la passione personale e politica prima, e poi per la dialettica imperturbabile che lo portava soltanto alle tesi più assolute ed opposte, che soli

il cattolicesimo e la democrazia potevano rappresentare. Avendogli il cattolicesimo dichiarata impossibile l'alleanza e intimato di scegliere, egli domandò alla sola democrazia quello che era stato sempre il bisogno prepotente dell' anima sua, una tesi grandiosa per la quale potesse combattere. Come tutti gli spiriti violenti, il partito che detestava era quello della moderazione. Si ricollegava a quella famiglia di monaci democratici italiani, ai Savonarola, ai Giovanni da Vicenza, a quegli arditi francescani legati al Papato, finchè questo favoriva le loro mire, ed alleati ai più implacabili nemici di esso allorchè cessava di appoggiarle. Ciò spiega la mediocrità delle sue Opere filosofiche. Vuotata nelle *parole d' un credente*, e nella *voce dalla prigione* la poesia dell'anima sua, cadde in un'aspra dialettica, nella quale scomparvero le sue qualità, e si rivelarono i suoi difetti. Egli si dolse, morendo, che il problema al quale aveva dedicato tutti i suoi sforzi fosse rimasto oscuro; ciò gli accadde perchè fu violento nel proseguire la verità, forse perchè troppo la amò. La verità, dice Rènan, è come le donne capricciose che si perdono, se troppo si amano. Un certo grado d'indifferenza, sopratutto di calma, riesce meglio a conquistarla; e spesso quando la persecuzione si abbandona, e non ci si pensa più, essa torna a noi. Lamennais non ebbe calma, si avventò verso la nube che la celava ai suoi sguardi, e non potendo diradarla, ruppe in amari lamenti. Natura poetica, non senza finezza, pronunziò sulla donna un giudizio severo, di cui

niente potrebbe essere più ripugnante al sentimento gentile di Mazzini, che nel culto della madre sua, in quello verso la madre dei Ruffini, e di molte altre donne gentili trovò le più care consolazioni, gl' incitamenti più efficaci alla virtù. Lamennais le disse poco meno che irragionevoli e vane. Prete, aveva vista la donna troppo umile e troppo docile dinanzi a sè, perchè nell'aspra alterezza del suo temperamento potesse collocarla in alto.

« Lamennais, scrive Rènan, era uno stesso *sistema di odio* applicato agli oggetti più diversi. Egli non fu nè un filosofo, nè un politico, ma un poeta ammirabile, obbediente ad una musa sempre severa ed irritata. Imaginava Satana, e lo abbatteva rumorosamente ». Il suo genio impetuoso, cangiando di oggetto d'adorazione, non faceva che cangiare di odio, e poneva nella seconda passione lo stesso ardore che nella prima. Mai alcuno possedè nello stesso grado la facoltà di dimenticare quello che aveva creduto, e di ritrovarsi dopo un disinganno, giovane ed adatto ad un'altra fede. La fede nasceva in lui come un'ossessione che gli s' imponeva, padroneggiava le sue forze, e gl' ispiriva discorsi più potenti di lui. Poi, quando col suo stile di fuoco aveva dato forma alla sua visione, s'inebriava della sua rettorica. Così la sua collera del momento diventava la sua fede, senza che mai il ricordo del passato o le riserve dell' avvenire dominassero il suo dommatismo intemperante. Rénan dice, che in lui ci fu troppa *collera* e poco *sdegno*. Ora la collera ha bisogno di essere parteci-

pata, è indiscreta e conduce alla declamazione; lo sdegno invece è solitario, è discreto, perchè basta a se stesso. Lamennais non conobbe l'indulgenza dell' uomo giudizioso, che tutto comprende, nè l' alta tranquillità del filosofo, che avendo oltrepassata la sfera delle dispute e delle contraddizioni, è giunto, come si diceva una volta, a riposarsi in Dio. Il riposo gli fu negato quaggiù, e d'impazienza in impazienza giunse alla morte, sempre ingannato dalla nobile inquietezza del suo cuore.

Mazzini aveva su Lamennais i suoi disegni, e questo spiega il suo attaccamento devoto al ribelle prete francese. Sperava che sarebbe stato il Lutero del secolo XIX, e lo incitava a far qualche cosa di meglio che scrivere libri, a divenire il missionario della nuova fede. Ma Lamennais gli rispose, che se Cristo aveva potuto predicare per le strade maestre senza essere molestato, questo non si poteva più fare oggi, che quattro persone non si possono riunire all'aperto a parlare di Dio senza essere arrestate. Fu il sogno di una nuova religione, intraveduto nelle « Paroles d'un croyant », che spingeva Mazzini verso Lamennais; ma questi ebbe cura di respingerlo da sè. Ne ricambiava l'affetto quasi a malincuore, e una volta disse con ostentata compassione: « Quel buon Mazzini! non si può fare a meno di volergli bene! » Il Mazzini ne fu disgustato; nè diversamente gli accadde per un altro scrittore francese, la Sand. Egli la considerava, col Lamennais, fra i migliori che avesse allora la Francia. Vedeva in lei un apostolo

della democrazia religiosa, od era felice di ripeterne le parole: « non vi è che una virtù, l'eterno sacrifizio di se stessi ». Ma dopo il romanzo di Venezia, e quando vide che aveva accettato l'Impero, confessò a malincuore, che quanto aveva salutato in lei come sincera espressione di sacerdotessa, non era che eco passiva, in anima d'artista, di una fede non sua.

Ben altra tempra di pensatore e di carattere fu Giuseppe Mazzini. Intelletto diritto e breve, egli vede poche verità fondamentali fortemente annodate, ma che ricomprendono in unità sistematica il pensiero e la vita; e le vede fin da principio con intuito pronto e sicuro, nè mai se ne allontana. La chiarezza oggettiva della formula, la grande universalità sua, il suo fondamento morale, sono le tre condizioni essenziali della sua certezza. Per la prima condizione essa si sottraeva alla critica gnoseologica, per la seconda al controllo dell' esperienza, per la terza al dubbio scettico. Nel suo pensiero non ebbe quasi funzione il dubbio ricercativo, ma del dubbio scettico ebbe una sola volta una breve crisi, e se ne liberò appunto per la via della convinzione morale. Fu una crisi di affetti, di quelle alle quali non si sottraggono le nature profondamente emotive come la sua, che non siano cristallizzate in formule puramente intellettuali. Accadde sulla fine del 1836, quando ogni speranza italiana pareva fallita, la fede nei compagni di lotta, dispersi dalle persecuzioni, languiva, le rampogne gli venivano da ogni parte e gli toglie-

vano ogni conforto di fede e di amore partecipati. Il governo svizzero lo scacciava, e gli toglieva il conforto di vedere da lungi le sublimi meraviglie delle Alpi e del cielo italiano. Allora gli si affacciò il dubbio, di cui ventisei anni dopo, nel 1862, dà una commovente descrizione.

Forse il mondo aveva ragione, forse l'idea era un sogno, e non era l'*idea*, ma la *sua idea*, l'orgoglio della sua mente. E il dubbio lo rese doloroso e infelice come un colpevole. I fucilati di Alessandria, di Genova, di Chambery gli sorsero dinanzi come fantasmi di delitto. Quante madri avevano già pianto per lui, quante più piangerebbero ancora se egli si ostinasse! E se la Patria vagheggiata, l'Italia repubblicanamente una, non fosse che un' illusione? se l'Italia, esaurita da due civiltà, fosse davvero la terra dei morti? Questi dubbii lo martoriarono fino alla follia. Balzava dai sonni turbati, e correva alla finestra credendo di udire la voce di Iacopo Ruffini. L'anima sua incadaveriva, e si affissava nell'*egoismo* del suicidio.

Una mattina si levò rasserenato, il dubbio era scomparso per una fulminea rivincita del sentimento morale. Questo gli fece balenare il pensiero, che quel dubbio, quella disperazione fossero una tentazione dell'egoismo, e che egli fraintendesse la vita. Intendere la vita, questo era per lui il segreto di ogni religione e di ogni filosofia. L'India l'aveva definita *contemplazione*, il Cristianesimo *espiazione*, il secolo XVIII *benessere*. Ebbene quest' ultima definizione si era di

certo insinuata nell'anima sua, alimentata dalla sua educazione, dai ricordi della rivoluzione francese. Si era insinuata spogliandosi di ogni bassezza di sentimenti materiali, e riconcentrandosi, come in santuario inviolabile, *negli affetti*. Era il dolore del perduto amore quello che generava il dubbio; era l'adorazione non dell'amore ma delle sue gioie. Allo sparire di quelle gioie egli aveva disperato, come se il piacere e il dolore, colti per via, mutassero *il fine*. Qual' è dunque la vera definizione della vita? Questa, che la vita è missione, per l'attuazione del fine supremo umano secondo la legge del progresso. I fini individuali sono molteplici, ma sono legittimi solo quelli che stanno nella direttrice del fine supremo. In questa direttrice i fini individuali, e quindi le missioni, variano di grado e di portata; l' uno lo compie nella famiglia, l' altro nella patria, l' altro nell'umanità. Ma per tutti la vita è missione, e quindi dovere; nè alcun ostacolo deve arrestarci nel compierlo, neppur quello, massimo, della solitudine che si stende intorno ai martiri del pensiero.

> Fortem posce animum mortis terrore carentem,
> Qui spatium vitae extremum inter munera ponat
> Naturae, qui ferre queat quoscumque labores,
> Nesciat irasci, cupiat nihil.

In questi versi di Giovenale egli trovava tanta filosofia quanta non è nelle biblioteche dei formulisti e dei nomenclatori della morale. E fatta sua insegna

delle parole di Cristo: « andate a soffrire voi che dovete soffrire, andate a morire voi che dovete morire », si confermò per sempre nella missione balenatagli nel carcere di Savona, *l'unità repubblicana della sua patria.* Così

> da martiro
> E da esilio venne a *quella* pace,

pace sconsolata, perchè affratellata col dolore, e si ravvolse in esso come pellegrino nel suo mantello. Così scavò la fossa, non agli affetti, ma ai piaceri da essi generati, e calcò la terra su quella fossa, perchè tutti ignorassero l'*io* che vi stava sepolto. Egli si convinse che per mutar di uomini, di tempi, di circostanze, il dovere non muta, e che le sante stelle della fede e dell'avvenire debbono splendere nell'anima quand'anche la loro luce si consumi senza riflesso, come lampada in sepoltura.

Di pochi uomini si può dire come di lui, che si consacrarono a un grande ideale fino al martirio, e gli rimasero fedeli non solo tra le più crudeli delusioni, e quando esso pareva a tutti irrealizzabile, ma anche quando la storia, che lo tradusse in atto, parve prendere altra via, sfrondarne una parte, ed amareggiare la gioia del trionfo con l'amarezza della parziale disfatta.

Dopo fallite le rivoluzioni del 21 e del 48, ispirate alle idee della rivoluzione francese, invocanti l'aiuto straniero, e abbandonanti ciascuna regione

italiana a se stessa, Mazzini volle una politica nazionale unitaria, una rivendicazione della nazione per energia di popolo, senza aiuto straniero, senza aiuto di re. Egli sostituiva quindi l'ideale unitario al separatista o federativo, l' ideale repubblicano al monarchico, integrava l'ideale nazionale con l'umano, e poneva tutto sotto il presidio del sentimento religioso e dell' etica del dovere. Il moto moderato era più modesto, aveva minore grandezza morale e politica dell'ideale mazziniano; ma ebbe il merito di conquistare alla patria un piccolo regno e un grande impero, e due eserciti, che non avrebbero certo ingrossate le fila della *Giovane Italia.* D' altra parte Mazzini ebbe il vanto immortale di far accettare il programma unitario ai moderati, e in questo còmpito stette fino alla fine, fino all'occupazione di Roma. E sebbene sia vero che il suo periodo ascendente fu dal 31 al 48, e che il discendente si estese da quest'ultima data alla morte, non è vero che fu un periodo di oziose querimonie soltanto, e che l'ideale in cui parve acquetarsi la scuola liberale fosse completo, e niente più avesse da attingere dall'ideale mazziniano, come ne aveva attinto il concetto unitario.

Nella sua animosità contro Cavour egli non era del tutto coerente. Aveva sempre e deliberatamente posta l' unità al disopra della repubblica, e l' indipendenza dall'Austria al disopra di tutto. Un migliore politico avrebbe taciuto sulla quistione minore; egli no. Non credeva che il Piemonte sarebbe andato fino in fondo, e s' illudeva stranamente sulla forza

del popolo e del proprio partito in Italia. Forse i ricordi indimenticabili dell' aspra lotta combattuta contro il governo piemontese e delle feroci repressioni a cui questo si abbandonò dopo il 1830, lo rendevano irreconciliabile. La contraddizione lo irritava, e l'uomo di parte fu in lui sempre più forte dell' uomo di stato. Non sentì giunto il tempo di rendere all' *italo Amleto* la giustizia della storia, quella che il Poeta gli rese nella canzone immortale, dove il volo degli spiriti cinge la morte del re, e ne scorta l'anima al cielo:

eccoti il re Signore
Che ne disperse, il re che ne percosse.
Ora o Signore
Anch' egli è morto, come noi morimmo
Dio, per l' Italia.

Molto egli fece per la patria, principalmente per questo, che mirando più in là di tutti, imbroccò anche più alto di tutti. Ma nella grande marcia ruppe le file, e rese talvolta più arduo il còmpito ad uomini che con non minore patriottismo, ma con più sano criterio, riuscirono a realizzare quell'ideale, che per le vie dal Mazzini preferite non si sarebbe raggiunto. Non voleva persuadersi che un popolo non è un esercito di apostoli votati al martirio. La politica piemontese di cui Cavour era la personificazione, mancava della grande ma utopistica visione di un popolo, che si leva nella sua spontanea po-

tenza a decidere dei proprii destini in un patto nazionale; ma poichè questa visione era discorde dalle possibilità, e poichè l' unità e l' indipendenza erano l' essenziale, la scuola moderata o liberale aveva ragione di adottare quei mezzi, che erano i soli adatti a conseguirle.

Invece, secondo la logica del Mazzini, tutto quello che deve essere può essere. Come i profeti in generale, egli era inflessibile; nel suo credo ogni parte s'intrecciava siffattamente con l'altre, che lo staccarnela non era facile, ed era doloroso per un' anima come la sua. Egli è che i grandi doni del genio filosofico o poetico, che servono a consolare ed incantare l'umanità, non sono quelli stessi del genio politico, e non servono a governarla. La verità nelle quistioni politiche non risulta dalla logica astratta, ma dalla penetrazione, dalla flessibilità, dalla varia cultura ed attitudini dello spirito. In geometria, in algebra, ed anche in filosofia, si può abbandonarsi alle formule, e non preoccuparsi molto della realtà; ma in politica, dove i principii non sono mai verità assolute, anche i ragionamenti debbono essere verificati e controllati ad ogni passo dall' esperienza e dal buon senso. Applicare una verità filosofica alla politica, come guida immediata, equivale a voler colpire un insetto con una clava, perchè i fatti che il politico studia, e che sono il risultato anche degl'interessi e delle passioni umane, non si lasciano rinserrare nelle maglie del sillogismo.

Prima del 1860 non ebbe fede nella politica della

monarchia piemontese, e nell' aiuto di Napoleone. Daniele Manin, più chiaroveggente di lui, si pose a capo di un moto, che accettava la monarchia, purchè questa mirasse all' unità; Mazzini ricusò. Dopo la pace di Villafranca riprese l'azione per conseguire l'unità compromessa, e proclamò la tregua dei partiti. Egli non era proprio nemico assoluto dei compromessi, come mostrano le lettere a Carlo Alberto, a Pio IX, a Vittorio Emanuele, scritte in epoche e condizioni diverse; ma adoperava con gli uomini della scuola moderata quella stessa politica machiavellica che ad essi rimproverava. Anche dopo Villafranca mostrò che il criterio delle possibilità, che è l' anima della politica, era in lui difettivo. Voleva che Garibaldi procedesse dall'Italia centrale verso Roma e Napoli, e non s'accorgeva che questo avrebbe compromesse le sorti dell'impresa, alla quale aveva consacrata la vita. Inasprito, tornò in Inghilterra, e fu bene, le sue idee erano omai affidate ad uomini più capaci di lui di porle in atto.

Poi, quando si preparava la spedizione di Garibaldi in Sicilia, tornò in Italia, ed anche allora non comprese che non bisognava ostacolare l'annessione del regno di Napoli alla monarchia piemontese, che diventava italiana, e che non si doveva portare il ben fatto a perdita irreparabile con la marcia su Roma. Il suo sogno unitario, sebbene imperfettamente, si era realizzato. Ma il dissenso con la monarchia si andò accentuando anche più. I fatti d'Aspromonte, e la *convenzione di settembre*, che gli parve una ri-

nunzia a Roma, finirono di esasperarlo. L' alleanza prussiana gli parve pericolosa per la libertà, e la cessione di Venezia alla Francia, dopo le sconfitte italiane, un'amara umiliazione. « A me tocca (scriveva) di vivere i miei ultimi giorni nel dolore ,.... e di vedere ciò che più s'ama inferiore alla propria missione ». Poi venne la spedizione di Garibaldi contro Roma, finita a Mentana. Le incertezze del Governo nel favorire prima, nell'abbandonare poi Garibaldi, lo fecero tornare alla propaganda repubblicana. Venne per tal fine a Lugano, e di lì si recava di nascosto a Genova. Ma tutti i suoi tentativi furono vani. Sopravvenne il 70. Temendo che il governo italiano volesse stare con la Francia contro la Germania, non dubitò di intrigare con Bismark per sollevare all'occorrenza la guerra civile , abbattere la monarchia , marciare su Roma. Tale intrigo avrebbe segnato l'ultimo gradino della decadenza politica del Mazzini , se non vi si fosse aggiunto il pazzo tentativo di provocare un'insurrezione in Sicilia. Arrestato a Palermo, fu condotto a Gaeta, e trattato con tutti i riguardi. Poche settimane dopo l'occupazione di Roma fu rilasciato, ma ricusò, come sempre, di accettare l'amnistia. Passò a Roma una notte, ventuno anni dopo d'esserne fuggito, caduta la repubblica, di cui era stato capo. Corse a Genova a visitare la tomba della madre, e scrisse agli amici inglesi, che la sola cosa che lo aveva commosso era stata un cimitero. Il suo ideale era infranto , Roma aveva quella che egli chiamava *la profanazione della monarchia.*

Ma da allora rinunziò alle cospirazioni, e l'opera principale dei suoi ultimi anni fu la lotta contro l'immaturo socialismo di quel tempo, contro quella che egli chiamò *invasione dei barbari*, minacciante di sedurre gli operai italiani al socialismo e all' anarchia. Si avvicinava alla fine. L'unica sorella che avesse ricusava di vederlo per dissenso religioso, Garibaldi ricusava di riconciliarsi. Esulò sotto falso nome a Pisa, a Genova, a Firenze, dove pose una ghirlanda sulle ceneri del suo Foscolo. In realtà nessuno pensava a perseguitarlo. Si accentuò in lui anche di più il sentimento religioso. « Ogni fede, (scriveva a proposito della morte di Giuditta Sidoli), anche imperfetta conforta il morente più che l'arida, scarna, tristissima menzogna di scienza, che chiamano libero pensiero. » E ancora: « Che importa seguitare a vivere? vi amerò meno perchè vo *a lavorare altrove!* » Si ammalò a Pisa il marzo 1872, e quivi morì. Le ultime parole, se la tradizione non erra, furono: « Se credo in Dio? sì certo che credo in Dio. »

Aveva pensato ad una missione dell'Italia in favore dell'instaurazione di una nuova èra di civiltà, contraddistinta da una nuova religione, e dalla redenzione del proletariato; e si trovò da ultimo oltrepassato teoricamente nella seconda aspirazione, frustrato nella prima. Non ci era al tempo suo, e non ci è nessuna probabilità che una nuova religione nasca; gli animi sono fortemente prostrati dal cielo alla terra. Nè mai senza grandi avvenimenti, che operino una dolorosa fustigazione del sentimento religioso, senza

tutta un'epoca di grandi e universali delusioni della vita, di universali dolori, è possibile che nasca. D'altra parte una religione non può mai essere creata dalla filosofia, perchè questa tende inevitabilmente a distruggere il simbolo, e ad incalzare la rappresentazione religiosa di là da ogni forma finita nell'infinito. La religione filosofica si colora della luce della coscienza individuale, e vive solitaria in questa. Pensare che essa possa essere religione di popolo è utopia; pensare che una religione di popolo possa relegare in seconda linea il cielo per badare alla terra, è fraintendere la natura dello spirito religioso. La stessa antitesi tragica con la realtà urgeva dunque come la sua idea politica, così anche la sua idea religiosa. In questo senso soltanto si può dire che il pensiero di Mazzini è oltrepassato. Non così, io penso, per quanto riguarda la redenzione delle plebi; perchè quel maschio ideale di conquista del benessere col lavoro aiutato dalla politica economica di veri governi popolari, quell'ideale di libertà operosa, che Mazzini vagheggiò, mi sembrano dal punto di vista morale e storico, assai superiori alla servitù socialistica livellatrice delle energie individuali.

Ma che diremo del superbo scontento suo rispetto alla nuova Italia? « La Providenza, diceva, ha scritto l'iniziativa d'Italia nelle necessità della vita. Noi non possiamo vivere se non di vita europea, non emanciparci se non emancipando, dobbiamo esser grandi o perire. » E nell'amarezza del disinganno scriveva a Daniele Stern: « Poco m'importa che

l' Italia mangi il suo frumento a miglior mercato, poco m' importa di Roma, se da essa non deve venire una grande iniziativa ». Così aveva sognato, e si destò per avvedersi che era un sogno; la nuova Italia, secondo una sua frase favorita, non aveva trovato la sua ispirazione in Dante, ma in Machiavelli. Aveva creduto, (così scriveva), di evocare l'anima dell' Italia, e se ne vedeva innanzi il cadavere. La febbre del benessere riardeva più che mai, un'orda di speculatori s' era scatenata per le belle contrade, ed aveva fatto esclamare a Giuditta Sidoli: « hanno fatta l' Italia, ed ora se la mangiano ».

Che la nuova Italia sia riuscita inferiore all'ideale patriottico del periodo della lotta pel suo risorgimento nessuno negherà. Ma se un ideale deve esserci presente e guidare la nostra azione, e il non averlo, il non proporselo è grave iattura e condizione d' inferiorità, non si deve sconoscere che l' Italia è quello che *poteva* essere, e che non sarebbe stata con ordinamenti repubblicani migliore. Prima è il vivere, dopo il ben vivere; e mentre la monarchia era per noi condizione di vita, non è certo che gl'ideali di moralità e di prosperità, e di feconda iniziativa per l' umanità, sarebbero stati meglio assicurati da altra forma di governo. Quelli i quali credono, che l'universalità di Roma non si possa affermare la terza volta se non intimando da essa al mondo la repubblica sociale, non badano a due cose; che nella civiltà contemporanea, di sua natura universale, nessun popolo è egemone in guisa da farsi duce, e le

iniziative, necessariamente molteplici in ogni ordine di progressi, vanno necessariamente da ciascuna a tutte, e da tutte a ciascuna. E che la repubblica sociale, che il Mazzini volle, sia come ideale del benessere, sia come ideale del dovere, è un ideale formale, il cui valore dipenderà solo e sempre dal contenuto spirituale, etico, scientifico, estetico, religioso, di giustizia e di verità, di cui il grado d' incivilimento raggiunto lo potrà dotare. La terapia politica è nulla senza la clinica politica, e giovano più gli sforzi diretti a togliere un male e promuovere un bene, che tutto il ricettario scolastico che si assomma nella forma migliore di governo. Il dialogo eterno onde si stimola il progresso umano non è già tra due forme di governo, ma tra una minore e una maggior perfezione della vita umana singolare e collettiva in ogni sfera dell'umana attività, dalla economia alla morale. Ed in questo, e non nella forma di governo, Mazzini ha l' ultima parola, e sopravvanza la soluzione oggi prevalente, di quanto la morale del dovere eccede quella del benessere; di quanto la teoria della cooperazione anche a costo del sacrifizio si avvantaggia su quella dei diritti e del benessere. Alla domanda, se Mazzini fu un *gran politico*, si può rispondere, che fu un *gran moralista*; e che ebbe quei grandi successi politici soltanto che l'altissima morale può dare. Massimo fra questi l'unità politica della patria, che la sua tenace, audadace, incrollabile propaganda, diritta come spada, fece alla fine trionfare contro tutte le esitazioni,

contro tutte le avvedutezze, contro tutti i contrarii consigli del buon senso e della mediocrità politica. E speriamo un altro ne avrà. Il trionfo del principio della cooperazione contro l' egoismo, della giustizia sociale entro quei limiti che la natura umana consente. Nessuno più di lui desiderò la redenzione degli umili, la loro partecipazione, non tanto ai piaceri quanto alla dignità ed al lavoro superiore, intellettuale e morale, della vita umana. E fu grande anche in questo, perchè volle che non dalla lotta feroce e dalla sete insaziata del benessere, non dalla minacciosa dichiarazione dei diritti, ma dal prevalere del sentimento universale del dovere, e dalla santificazione del lavoro fosse risolta l'aspra contesa.

Gli rimproverarono acerbamente di aver sacrificato tante giovani eroiche vite ad imprese impossibili, e di essersi frattanto tenuto in disparte senza affrontare i pericoli mortali ai quali incitava le giovani anime da lui sedotte. Ma chi ha mai rimproverato a Gesù ed agli Apostoli le vite spente nella lotta contro l'impero decadente; chi ha mai rimproverato al duce di non avere esposta la sua vita come l'ultimo soldato? Al Gioberti che gli rimostrava che le insurrezioni fallite sconfortano i patrioti, e rendono più grave l' oppressione, Mazzini rispondeva, che intanto varrebbero a mantener vivo quello spirito che avrebbe condotto un giorno alla vittoria, e che le idee fecondate dal sangue dei martiri germogliano rapidamente e alla fine riescono dominatrici. Oggi, usciti dalla lotta ardente dei partiti, possiamo far

giustizia dell' accusa insana di viltà contro l' uomo che tutto sacrificò, che tanto amò e non odiò mai, come suona la bella epigrafe del Carducci sul sepolcro di Staglieno. Non è martirio quello soltanto del sangue versato, anche il sacrificio completo, assoluto di tutta una vita, senza muover collo o piegar costa mai, immolando agi, gioie, affetti, onori, ricchezze, fama, tutto quanto par che adorni la vita e ci incateni ad essa, anche questo è non meno nobile martirio. E se esso accompagna un alto ed operoso ideale confidato a un'anima, a una volontà, delle quali nessun' altra può prendere il posto, anche la preservazione di quest'anima e di questa volontà in servigio di quell' ideale è un sacrifizio, è elemento e parte del dovere compiuto. Se non che anche del martirio del sangue Mazzini ebbe sete, e di taluno più audace e inconsideratamente incontrato, come quello dei Bandiera non fu consigliere. Alla signora Carlyle, che voleva dissuaderlo dall' esporsi a pericoli, rispondeva: « ma non ci sono dunque cose più importanti della mia testa »? e la signora di rimando: « ma l'uomo che non ha buon senso da serbarsi la testa sulle spalle, finchè non ci sia guadagno a privarsene, non ha buon senso per nessuna quistione importante ».

Della stima altissima di cui fu oggetto il suo carattere morale da parte di quanti lo conobbero non vi è nessuna testimonianza più chiara di quella resagli dai suoi amici inglesi, e specialmente dal Carlyle dopo il fatto dei Bandiera. Si erano raffreddati,

e vi era da parte del grande umorista inglese una certa dichiarata ostilità contro il Mazzini. Il caso miserevole dei Bandiera, andati così inconsultamente a perire, (e non per volontà del Mazzini), aveva risollevate le accuse contro l'agitatore, che mandava senza nessun pro alla morte il fiore delle più preziose e giovani vite. Allora Carlyle scrisse al *Times* in difesa di Mazzini, che questi era uomo di virtù e di genio in sommo grado, modello di veracità, di umanità, di nobiltà d'animo. *Anima di martire, perchè intende e pratica il martirio nel pio silenzio della vita quotidiana.* Anche quelli che gli divennero da amici che erano, poco meno che avversarii dichiarati, con strazio indicibile dell'anima sua, come Giovanni Ruffini, non dubitarono dell' altezza titanica della sua figura morale, e il *Fantasio* del *Lorenzo Benoni* è lì a provarlo.

Nè senza questa grandezza di tempra morale si potrebbe spiegare la grande influenza sua personale sui seguaci suoi durante tutta la sua febbrile e travagliata esistenza. Contribuiva l'aspetto, quale ci è descritto dai biografi. Bruno di colore, di fattezze regolari, fronte alta e pensosa, il forte naso diritto, la curva squisita del labbro quasi femminile nell'immacolata purezza. Il nero occhio penetrante, di cui non vide l'eguale chi ne conobbe la luminosa profondità, pieno di mestizia, di tenerezza e di coraggio, di purezza e di fuoco, pronto a lampeggiare di sdegno o di riso, ma sempre con una espressione latente di indomita risolutezza. Il viso era, allorchè

era tranquillo, grave, quasi mesto, ma si accendeva di un sorriso di mirabile dolcezza, quando accoglieva un amico. Portava il capo leggermente chino, ed aveva l'abitudine di sedere sull'orlo delle sedie, forse perchè nella sua camera i libri lasciavano poco posto all' uso ordinario di esse. Il fascino che esercitava sui giovani era davvero irresistibile, con gli occhi, con la voce vibrante, più ancora coi pensieri alti e severi. Quando, fuggiasco, compariva improvviso in un' adunanza di seguaci, era accolto come una apparizione soprannaturale, come il soffio dello Spirito.

La più durevole *ispirazione personale* della sua vita fu l' amore della madre. Donna davvero singolare, che aveva riposto in quel figlio tutto l'orgoglio della sua vita, che ebbe fede invitta nelle opinioni politiche, se non nelle religiose, di lui.

Non lo vedeva quasi mai, ma supportò fortemente i lunghi anni di separazione piuttosto che domandargli di rinnegare la sua vocazione. Per lei principalmente, per la sorella nubile, per la madre dei Ruffini, fin per l'austero suo padre, aveva un affetto pietosamente, quasi morbosamente doloroso; e tale fu anche quello per la Giuditta Sidoli, e per la Francesca de Mandrot, donne che amò di amore senza consolazione. Alla madre dei Ruffini scriveva, che sentiva in sè Dio, ma poichè Dio non poteva piangere con lui, più che amarlo lo adorava, ed amava lei, e tutti quelli che potevano piangere con lui. Nel 1852 perdè la madre, che aveva sognato di rivedere nella gioia del trionfo, quando l'Italia fosse

libera. E scrisse: non ho ora sulla terra altra madre che la patria, e le sarò fedele, come fu fedele a me la madre mia. » Una volta, fuggiasco e nascosto, in un momento di profondo scoraggiamento, ebbe una vera allucinazione, gli parve di vederla venire a sè per confortarlo.

L'innata sua gentilezza si manifestava nel modo di trattare i bambini e gli animali. Dai primi sapeva farsi amare, pei modi gentili, per l'interesse che mostrava pei loro giochi. I suoi più costanti compagni erano i fanelli e i canarini addomesticati. Soleva porre un reticolato alle finestre, per poterli far volare per la stanza, e i visitatori lo trovavano spesso con uno o più uccelli sul capo o sulle spalle.

Era benefico. Trovata una volta sulla sua porta a Londra una ragazza esausta dal freddo, la raccolse, la sostenne, l'educò, la maritò, e la sovvenne pei figli, con quella compassione per la donna indifesa, che aveva comune coi maggiori statisti inglesi. Contro la tratta dei giovani suonatori girovaghi italiani, destò le vendette della giustizia inglese, ed istituì una scuola per istruirli e ricoverarli, per la quale si adoperò assiduamente, chiedendo da ogni parte l'elemosina redentrice. Gli abiti che la madre gli mandava a Londra li vendeva per fornirne di minor prezzo agli amici, soffrendo spesso il freddo, e vestendo abiti logori ma puliti. Finalmente la madre si risolvette di mandargliene parecchi, da pochi soldi, perchè almeno ne tenesse qualcuno per sè. Patì talvolta le strette della più crudele povertà, aiutato

soltanto dai soccorsi materni e dai magri guadagni delle pubblicazioni letterarie. Chiese qualche volta in prestito, più per gli amici, che per sè; ma respinse enerigcamente le collette, le elemosine, qualunque forma prendessero, e restituì sempre fedelmente il denaro prestatogli. È notevole che uno degli ultimi atti della sua vita fu il pagamento di un vecchio debito.

Odiava quanto sentisse di mondanità elegante, e ricusò di andare pei salotti sempre che si avvide di esservi desiderato come oggetto di curiosità. Lo urtava il positivismo del carattere inglese; ma a poco a poco ne ammirò la tolleranza, la perseveranza, la tenacità, l'unità di pensiero e d'azione; sebbene alla società inglese ripugnassero il suo trascendentalismo, e il troppo generalizzare.

Aveva abbandonato ogni pensiero di felicità individuale, perchè pensava che l'aspirare ad essa portasse all'egoismo, e perchè considerava il sacrifizio come la virtù per eccellenza, e come legge di vita il lavorare per altri, per la patria, per l'umanità. A proposito del suicidio diceva, che soltanto colui il quale non desidera che godere può distruggere la sua vita quando il fine non è raggiunto. Nell' alta purezza del suo animo non sapeva comprendere e tollerare la debolezza di coloro, che avendo giurato di combattere per un'idea, disertavano alla prima disfatta. Questa *infedeltà alla morte* lo faceva vergognare, e gli fece dire « quando scrivo in favore dell' Italia arrossisco come se mentissi ».

Una meravigliosa purità d' idee e di sentimenti si riscontra così nei suoi scritti stampati, come nelle sue lettere intime, e nelle conversazioni private. Anche nel carteggio coi cospiratori, in cui la circospezione e il battito dell'ora riducono la comunicazione allo scheletro di una cifra rapida, trova modo di espandersi su Dio e sull'immortalità dell'anima. Al Lamberti scrive: « *Credo in Dio come in una soluzione geometrica.....* Vorrei morire, e non devo.... sento un bisogno di patria, di nuvole italiane, di vento italiano.... sento che il nostro amore costituisce la nostra vita individuale, come l'azione a pro degli altri costituisce la nostra vita sociale ». E altrove: « Auguratemi che possa morire nel paese e per il paese, nel quale mi fu vietato di vivere. »

Ebbe della vita un sentimento doloroso che la investiva tutta, pur essendo il più fervido credente nel progresso umano, e nel trionfo finale del bene. Singolare coincidenza di risultato col pessimismo, di cui non ci fu per lui dottrina più acerba e inimica, come il dolore del piacere insaziato è nemico del dolore del sacrifizio. Nella *Meditazione dell'anima* Mazzini scrive: « Il fiore cresciuto sotto la rugiada del cielo italiano è bello; il fiore educato sulla tomba dell'uomo del suo cuore dalle lagrime della giovine sposa è bello; ma il bellissimo di tutti i fiori è quello che cresce fecondato dal sangue di un martire. Il fiore fecondato dal pianto di una madre su la spoglia del suo bambino è il solo, che possa contendergli su nel cielo l' onore di essere collocato da Dio

fra le chiome dell'angelo della pietà; ma il pianto versato dalla madre benedice all'anima di un solo bambino; e il sangue versato dal martire benedice all' anima di tutti i bambini che nasceranno sulla terra, dove il sacrifizio è compiuto ». E come scriveva parlava. La Maria Blind ricorda l' uomo spettrale seduto sull'orlo del sofà ingombro di carte e di libri, che le diceva con accento rapido e sommesso: « L'uomo non può salvare se stesso se non salvando altri.... Adorate il dovere, esso è l'unica realtà; ascoltate la tradizione dell'Umanità e il sacro pensiero della vostra coscienza.... Sul punto d' intersezione, dove queste due s'incontrono, sta quella parte di verità che voi potete realizzare nella vita.... Se molto rimane tuttavia oscuro, concentrate la vostra mente nella preghiera ».

Anima invitta contro ogni ingiusto potere, ma umile alla verità e alla giustizia, si chiuse in esse come in rocca inespugnabile, e preferì continuato l'esilio, quando tutto l'ideale della sua vita non gli parve realizzato. Le frontiere d'Italia gli erano aperte, tutto un popolo rivendicato a libertà lo avrebbe acclamato eroe del riscatto nazionale. Ma l'alta coscienza non gli consentì un'accettazione che gli sarebbe parsa una rinunzia. Aveva sentito tutte le amarezze dell'esilio, e per nessuno come per lui quel calice era stato più amaro; aveva posta la patria a scopo della sua vita, e nell'atto di scegliere tra così cari beni e un atto d'infedeltà alla verità, preferì le vie del dolore, mèta la morte senza consolazione. Gli

brillava nella grande anima l'esempio di Dante, che ricusò di tornare in patria, se dovesse confessarsi colpevole. « Absit a viro philosophiae domestico temeraria terreni cordis humilitas, ut quasi vinctus ipse se patiatur offerri !.... non est haec via redeundi ad patriam! » Sapeva bene che chi lavora per la vita non lavora per la storia, che ogni grande missione trae la sua efficacia dal martirio; e accettò alla sera, come aveva accettato al mattino, e al meriggio della sua esistenza, quello che l' epoca nella quale visse gli consentiva. Nell'altissima mente aveva concepita la vita come l'eterno dramma tra l'io e la ragione, e volle sino alla fine immolare alla ragione quanto di più caro gli si agitava nel petto.

SPIGOLANDO SUL LEOPARDI

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FEDERICO PERSICO

Quando, trascorsi appena dieci anni dalla morte di Giacomo Leopardi, mi vennero alle mani i suoi Canti, non vi so dire quale impressione facessero in me, ancora giovinetto.

Io aveva già ammirato il Foscolo, e l' eleganza la maestria la nobiltà de' suoi versi; ma quel suo pensiero più cupo che melanconico, più fremebondo che affettuoso, del quale erano l' impronta, non trovavano nel mio cuore una piena ripercussione, e il suo spirito rimaneva, non dirò straniero, ma troppo ancor lontano dal mio.

I Canti, invece, del Leopardi alla bella prima s'impossessarono interamente di me. Sembrarono una mia voce intima e riposta non saputa prima proferire. Furono come l'amplesso tenace che dava una

grand'anima alla mia. Quegli amori così vaghi e sconsolati, quella profonda e sincera mestizia, quel pensiero perfino gentile di morte, mi sonavano come un avviso di ciò che potesse accadermi, quando avrei fatto esperienza anch'io della donna, del mondo, della vita. In me, come in altri della mia età, insomma, il poeta aveva infuso quel *male del secolo*, come poi si è chiamato.

Ricordo che passeggiando solitario nei giardini sul mare, ripetevo, quasi in lacrime, tra me i versi mirabili di Silvia, di Nerina, del Pastore errante. Trovandomi con qualche compagno, ci accadeva di rinfocolare l'affetto per la patria e i nostri voti di una libertà allora negataci con la canzone all' Italia. Erano gli albori del '48, e ciascuno di noi, come se i versi bastassero, gridava animoso: « L'armi, qua l'armi, io solo Combatterò, procomberò sol' io ».

È corso oramai più di mezzo secolo da quei tempi; mutarono felicemente le sorti d'Italia; ma non mutò la mia smisurata ammirazione pel gran poeta infelice, e solo vi si aggiunse una smisurata pietà. Quella gloria, alla quale ei pure aspirò, ma che in vita previde e fu così scarsa, gli rifulse somma ed intera in tutti questi anni dopo la morte. Scrittori italiani e stranieri ne fanno oggetto dei loro studi. Si ricercano le date de' suoi canti, il processo del suo formidabile pensiero, il nome e la condizione di quelle donne che furono il suo *primo amore* e or nascon-

devano Silvia e Nerina, ora Aspasia, e quei nomi per lui solo passarono alla storia. Alle sue ceneri venerate furon resi i massimi onori; e finalmente, dissepolti dalla casa d'un amico degli ultimi anni , con altre carte, volumi interi de'più varii pensieri, una luce più piena s' è potuta fare sulla vita, sull'ingegno, sulla dottrina, sui successivi cangiamenti del lo spirito di quell' uomo così grande e così sventurato.

Chi però, credendo di triplicargli la gloria dovutagli, lo chiamò sommo filologo, filosofo e poeta, per dir troppo, disse più e meno del giusto. Certo, sono meravigliosi, nell'età in cui li produceva, quei lavori di erudizione; si trovano ora nello Zibaldone a migliaja osservazioni nuove ed acute, grammaticali, glottologiche, etimologiche, correzioni di antichi testi, comparazioni di antiche lingue con le moderne; ma non so se i filologi di professione diranno che ciò basti ad annoverarlo tra i più originali e illustri della loro schiera, nè lo credette forse lo stesso Leopardi.

Alla filosofia, come egli chiamava le sue considerazioni sulla storia, sul mondo, sulla natura, sull'uomo, di cui abbondano i Pensieri ora pubblicati, credè di essersi dedicato ; ma quel materialismo a cui in fine riuscì, l'attinse in sostanza dal Destutt-de Tracy, dal d'Holbach e dagli altri del secolo precedente , e che anche ai materialisti e filosofi venuti di poi dee sapere di stantìo. E se quelle sue specu-

lazioni sulla necessità del male nel mondo, sulla vanità d'ogni cosa, sull'infelicità connaturale all'uomo e sull' assoluta inutilità della vita, s' usa chiamare il suo pessimismo, e codesta filosofia si raccoglie dalle Operette morali, massime dal frammento apocrifo di Stratone e dal Cantico del gallo silvestre, tutte quelle Operette, niuna esclusa, paiono a me nulla più che un'altra faccia della sua lirica, in prosa correttissima sì, ma di fattezze assai men gentili ed amabili, ove la passione e gli affetti cedono il campo alla dialettica, alla satira e fino alla beffa.

Il vero è che siffatte dottrine disperanti le dettava all'intelletto quel sentimento, dal tenore della vita e dalle infermità che la travagliarono, fattosi dominatore e ostinato, il quale in ogni cosa avvertì il nulla, e dalla cui convinzione derivò quella universale, incessante, immedicabile doglia, che trovò la sua vera, suprema e propria espressione nel canto.

Del resto, nessuna letteratura, ch' io sappia, antica o moderna, presenta nello stesso uomo un vero filosofo e un sommo poeta, e il Leopardi a questa legge, ch' è legge, come pare, dello spirito, non fece eccezione. Col tessergli, dunque, quelle tre corone, si risica di offuscare e sfrondare quella pure che gli è propria: sovrana, fulgidissima, immortale, che nessun altro uomo o secolo avvenire potrà fargli cadere dal capo.

Dopo Francesco Petrarca nessuno in Italia fu più

grande poeta lirico. E dissi dopo il Petrarca non per dare al Leopardi un secondo posto, ma perchè il gran cantore di Laura lo precedè di cinque secoli.

« La lirica, come ha detto egli stesso, si può chiamare la cima, il colmo, la sommità del discorso umano » (1). In questo discorso altissimo il poeta raccoglie nel suo spirito tutto un mondo e lo canta. E il mondo si atteggia all'anima del contemplatore, si trasfonde in questo, e l'universo diventa l'Io. Perciò, come notai, il poeta, soprattutto il lirico, non può essere ad un tempo il filosofo. Questi sarà più verace e più grande se, trasportando il suo pensiero nel mondo che lo circonda, saprà dare ad esso la sua reale significazione e spiegazione; se varrà a sprofondarsi nella contemplazione per modo che nulla del suo subbietto si mescoli al vero e lo turbi, lo trasnaturi; laddove il poeta, al contrario, traendo a sè ogni altra cosa, la colora e l'impronta tutta dei sentimenti e delle aspirazioni che lo dominano. Ora, il Leopardi prese il suo posto altissimo come poeta del dolore. Non la natura, non la vita, non la storia, non l'amore medesimo ebbero altra nota. E come era l'unica che gli vibrasse nell'anima, non deviò un momento, non sperò che tacesse, gli risonò come un'eco perenne da tutto quello che si parava d'innanzi al suo sguardo e alla sua fantasia. Tu non

(1) Pensieri, I, pag. 339.

badi, sentendo quei versi limpidi, sinceri, così belli e insieme così desolati, alle dottrine di chi li dettava: ti par di udire, in nuove e stupende forme, le grida commosse di Giobbe o il grave detto di Salomone sulla vanità d'ogni cosa. Più interamente, più profondamente, più altamente lirico di lui non credo si trovi in nessuna letteratura. La sua poesia non fu una parte della sua breve vita, ma tutta la vita. Se il Petrarca cantò sì dolcemente e per tanti anni di una donna che amò d' un affetto nobile e costante, e quasi s'incielò alla morte di lei; spese anche in altro quegli anni della sua ricca esistenza e il suo cuore, nè spregiò o non provò i beni e i diletti del mondo, la riverenza degli uomini, l'amicizia dei principi, e, mentre ancor viveva, la gloria; laddove il funereo canto dell'infelice recanatese fu, com' ei lo definiva, il discorso unico e sommo, che tutta un' anima, tutta una vita pronunziava e si spense!

E ora, facciamoci più da vicino all' obbietto di questa nota.

Non ha guari il nostro illustre amico e collega Bonaventura Zumbini, pubblicando il 2.° volume che chiude i suoi Studi sul Leopardi, chiariva maestrevolmente l'ampiezza e profondità dello spirito di quel sommo. Con l'acume la dottrina e la diligenza nelle ricerche, che sono le sue doti, egli muove dalle prime opere più giovanili del Leopardi, segue il corso di quel pensiero attraverso lo Zibaldone, nota con

una precisione e chiarezza tale da parere una confessione fattagli dall' autore, quel sentimento religioso de' primi anni, saldo tuttavia per un pezzo e riluttante alla trasformazione che seguì. Indi l' impaganirsi, come dice, di lui nell'amore dell'antichità e di quelle favole ch'erano per lui dolci e naturali illusioni, la glorificazione della natura di contro all'avversione che gl'ispira la ragione, come autrice del male nella vita e nella storia, e in fine quel vedere nella stessa natura, non più madre ma matrigna, la causa vera e inevitabile d'ogni danno, d'ogni dolore non pure negli uomini, ma in tutte le altre creature e nell' intero universo. E a questi successivi stadii del pensiero leopardiano lo Zumbini fa rispondere i periodi della progressiva produzione poetica, che, dopo le prime prove, movendo dalle canzoni patriottiche e dagli Idillii, si concentra e matura in quella dolente contemplazione della vita e dell'amore, che in varie forme sempre più perfette si svolge in un terzo ciclo dei suoi poemi, per terminare in quei canti, ove oramai il dolore, quasi stanco, si fa ironia, come nella Palinodia, nei Paralipomeni e nella stessa Ginestra.

Ora, di quel terzo periodo, che si può dire il meriggio del giorno poetico del Leopardi, lo Zumbini nella prima parte, ch'egli intitola della poesia contemplativa, nota in fronte al capitolo i versi che dal maggio 1826 vanno fino al 1830, e ricorda *lo Scherzo*, con la data del 15 febbrajo 1828.

Dei varii canti compresi in quel periodo fa un'analisi, e naturalmente si ferma un po' più sul Risorgimento, su Silvia, sul Pastore errante. Ma poichè dello Scherzo, che pure ha ricordato in quell' indice, non dice parola, vorrei trovarne la ragione io, sperando che m' incontri nel suo motivo di trasandarla.

Codesto Scherzo, così intitolato dal Leopardi, è, come ognun sa, un dialoghetto di non più che diciotto versi, nel quale un giovane scrittore, nell'officina d' una Musa, vedendo i vari strumenti dell'arte e l'uso loro, si maraviglia di non trovarvi la lima; e chiesto dove fosse, la Musa gli dice ch' è consumata e ora se ne fa senza. Al che il giovane osserva che se è stanca, avrebbe a rifarsi, e l'altra risponde: hassi a rifar, ma il tempo manca.

In uno de' suoi Pensieri il Leopardi, parlando della difficile arte di scrivere, nota che « i più perfetti possessori di quest'arte, dopo le lunghissime fatiche spese per acquistarla, non sono mai padroni di metterla in opera, senza che lo stesso adoperarla riesca loro faticosissimo e lunghissimo; perchè certo neppure i più grandi maestri scrivono bene senza gravissime e lunghissime meditazioni e revisioni e correzioni e lime ec. ec. » (1).

E parlando dei moderni scrittori, dice altrove che « abbiamo buonissima ragione di non porre più che

(1) Pensieri, IV; 399.

tanto studio intorno allo stile dei libri, atteso la brevità della vita ch'essi in ogni modo (non ostante la bontà della stampa) sono per avere » ; aggiungendo « che la sorte dei libri, oggi, è come quella degl'insetti chiamati *efimeri* » (1).

Le quali considerazioni usuali al Leopardi dovettero, io credo, un giorno convertirsi nell' apologhetto o epigramma o scherzo, come vorrà dirsi, che vide la luce fra le sue poesie stampate in Napoli nel 1835 e poi riordinate e pubblicate dal Ranieri. Ora, io non so punto far carico allo Zumbini di averlo al tutto trascurato. Tra i canti d'amore e di dolore del più splendido periodo, dove brillano Silvia, le Ricordanze, il Pastore errante dell' Asia, quel componimento d'indole e significato letterario più che altro, è fuori di tono. Per vero che sia nel suo concetto, non oltrepassa i termini d'un ammaestramento stilistico e, se si vuole, d'una frecciata agli scrittori frettolosi e mediocri.

Se non che d'un'altra breve poesia, che nell'edizione del Ranieri precede appunto quello Scherzo e s'intitola « Imitazione », lo Zumbini non si cura neanche di citare il nome e d'indicare la data, come pur fece con lo Scherzo.

Forse qui il titolo stesso nocque alla poesia, ed il critico, inteso ad abbreviare il volume, come disse, non avrà voluto spenderci attorno parole. Eppure

(1) Pensieri, VII; 213.

quei versi avevan prodotto su me, fin dalle prime letture giovinetto, un'impressione non lieve. Eccoli qui ricordati, giacchè non sono più di tredici.

Lungi dal proprio ramo,
Povera foglia frale,
Dove vai tu? — Dal faggio
Là dov'io nacqui, mi divise il vento.
Esso, tornando, a volo
Dal bosco alla campagna,
Dalla valle mi porta alla montagna.
Seco perpetuamente
Vo pellegrina, e tutto l'altro ignoro.
Vo dove ogni altra cosa,
Dove naturalmente
Va la foglia di rosa,
E la foglia d'alloro.

Non può negarsi che in questi pochi versi si riscontri al vivo l'indole della poesia leopardiana. Quella fatalità di patire, che, secondo il poeta, dagli uomini si stende a tutti gli altri esseri; l'andar qua e là della foglia, quale immagine della vita umana, vuota d'ogni vero scopo o diletto, per finire a posarsi non si sa dove o nel nulla; e in fine quella sorte comune che trascina ad un fato la foglia di rosa e quella d'alloro, come a dire la bellezza e la gloria, sono il pensiero abituale del poeta, significato in più modi negli altri suoi canti. Vi vengono in mente quei non

meno lugubri versi di Lucrezio, che accomunano nella morte senza un domani col più umile schiavo il guerriero vittorioso, l'inventore di ogni cosa alta e bella, il poeta, il filosofo.

> Scipiadas, belli fulmen, Carthaginis horror,
> Ossa dedit terrae proinde ac famul infimus esset.
> Adde repertores doctrinarum atque leporum.
> Adde Heliconiadum comites; quorum unus Homerus
> Sceptra potitus eadem aliis sopitu' quietest.
> Denique Democritum postquam matura vetustas
> Admonuit memores motus languescere mentis,
> Sponte sua leto caput obvius optulit ipse (1).

Anche la fattura di codesta Imitazione è della più matura perfezione nello stile del poeta. Vi è quella semplicità, quella sobrietà e vivezza delle immagini che si ammira nei canti più belli.

La poesia è tolta dall'originale francese di Anton Vincenzo Arnault, il quale, nato nel 1766, emigrato ai tempi del Terrore, protetto poi da Napoleone, scacciato ma in seguito richiamato dai Borboni, e morto nel 1834 segretario perpetuo dell'Accademia, fu autore di parecchie tragedie, ora dimenticate anche in Francia, e di favole, tra le quali è quella imitata, di cui diremo tra poco.

Poichè nelle carte napolitane non pare vi sia trac-

(1) De rer. nat. III v. 1034-41, (Berlino, 1871).

cia del tempo in cui il Leopardi s'indusse a fare codesta versione o imitazione, il Mestica pensa che la scrivesse tra il 1831 e il 1835; lo Straccali, invece, e quel ch'è più il Carducci, che la premetterebbe agl' Idillii, la fanno risalire al 1818, perchè nello Spettatore di quell'anno fu pubblicato il testo francese, e il Leopardi, abbonato e scrittore di quel periodico, potè stimarla buona da imitare (1).

In tale incertezza e lontananza di date, per ragioni di forma e di contenuto, io mi accosterei più al Mestica, riferendola, se non fino al '31, ad un tempo posteriore almeno di otto o dieci anni al 1818.

Il metro adoperato è misto liberamente di settenarii ed endecasillabi, rimati o no, che lo stesso Carducci chiama un saggio molto felice di quel recitativo così significante della poesia leopardiana (2).

Ora, fino al 1818 il Leopardi aveva fatto uso di terzine, come nel *Primo Amore*, in altra Elegia e altrove, e attendeva in quell'anno alle canzoni patriottiche, di metrica più o meno petrarchesca. Gli stessi Idillii del '19, l'Infinito, Alla luna, il Sogno, La Vita Solitaria, la Sera del dì di festa, sono in endecasillabi sciolti; e se il Carducci giustamente

(1) Straccali, Comm. ai canti, pag. 236, 2.ª ediz. — Carducci, Spiriti e forme ecc. pag. 45.

(2) Op. cit. p. 51.

contradice a chi vuol riportare il Passero solitario al 1819, ed ei lo mette tra i canti a verseggiatura mista che il Leopardi usò nel 1828 (1), perchè l'Imitazione, che è appunto di quella verseggiatura mista, non dovrebbe risalire al '28, cioè alla data di simili canti? Perchè avrebbe il poeta nel 1818 usato un metro nuovo e felice, e lasciatolo lì, per solo di poi, a distanza di dieci anni, ripigliarlo e continuare in quello nei canti più eccellenti, nella Silvia, nel Pastore errante, nell'Amore e morte e in altri, fino alla Ginestra?

Quanto al fondo della poesia, non par dubbio che s'accordi col concetto che il Leopardi si formò, solo in seguito, d'una natura cieca e insensibile al male. Quel vento che strappa al ramo materno una povera foglia, quel correre al nulla d'ogni cosa bella e nobile, mal si confanno coi sentimenti che più in là ancora del 1818 il Leopardi nutriva sulla bontà e provvidenza della natura, che per lui « era lo stesso che Dio, e quanto attribuiva alla natura, tanto più a Dio » (1). E non avrebbe facilmente e con tanta cura ridotto in versi un pensiero così contrario a' suoi sentimenti d'allora.

In una pagina dello Zibaldone, che ha la data di Bologna 22 aprile 1826, dove appunto il Leopardi

(1) Op. cit. p. 103 in nota.

(1) Pensieri I, 441 (dicembre 1820) Conf. anche gli altri, I, 132, 146, 223, 317.

cerca di scoprire il dolore fin nelle cose inanimate, ei si rappresenta un giardino, in vista ridente e tranquillo, nel quale nondimeno il patimento è dovunque: nella rosa offesa dal troppo sole, nel giglio succhiato da un'ape, negli alberi infestati da un formicaio, da bruchi ec. ec. « Qua un ramicello (dice espressamente) è rotto o dal vento o dal suo proprio peso; là uno zeffiretto va stracciando un fiore, vola con un brano, un filamento, *una foglia*, una parte viva di questa o quella pianta, staccata e strappata via » (1).

Chi non direbbe che da questo suo pensiero, anzi da tutto il giardino descritto e già così poetico, potessero ben da sè rampollare quei versi, ma che trovatolo più o meno espresso da altri, ei non dubitò di appropriarselo, e ridurlo nella schietta e bella forma in cui lo leggiamo? E perchè non pensare che quella Imitazione avvenisse appunto nel periodo che dal '26 in poi contiene i più perfetti suoi canti? Qual prova ci è che, letto l'originale nello Spettatore del '18, ei si mettesse subito a imitarlo? Non ha potuto ricordarsene negli anni appresso, e trovatolo conforme ai suoi cangiati sentimenti, invogliarsi a tradurlo? Non si rammentò tre anni dopo d'un fatto letto nel Journal des savants, il 1826, che fu argomento, solo nel 1829, del suo Pastore errante? (2).

(1) Pensieri, VII, 106.

(2) V. Leopardi, ediz. Ranieri, nota 9 ai canti.

Ma basti oramai della data, e si guardi al modo tenuto dal Leopardi nella sua Imitazione. La favola francese è intitolata: *la Feuille*, ed è la seguente:

De ta tige détachée,
Pauvre feuille desséchée,
Où vas-tu? — Je n'en sais rien:
L'orage a brisé le chêne,
Qui seul était mon soutien.
De son inconstante haleine
Le zéphir ou l'aquilon
Depuis ce jour me promène
De la forêt à la plaine,
De la montagne au vallon.
Je vais où le vent me mène,
Sans me plaindre ou m'effrayer:
Je vais où va toute chose,
Où va la feuille de rose,
Et la feuille de laurier.

I versi non mancano nè di vivacità nè di grazia; e gli ultimi tre soprattutto, che sono dal Leopardi, più che imitati, tradotti, dovettero, io credo, parergli i più degni e rispondenti al suo cuore, perchè si risolvesse a voltarli in italiano col resto.

E ora lasciate ch' io mostri come una profonda anima di poeta e un sommo artefice di stile, anche

traducendo o imitando, infonda il suo sentimento, e corregga, ravvivi, rinnovi con la sua arte l'esemplare che ha d' innanzi. Sono differenze minute, ma di rilievo, a mio avviso, chi voglia indagare non pure il pensiero, ma il fine magistero del poeta.

Una prima differenza è nel metro. Il componimento originale, con versi tutti d'una misura, con le sue rime obbligate, maschie e femmine, come dicono, non è senza monotonia, che nuoce all' effetto. Ma era forse impossibile all' autore, con le rigide leggi della prosodia francese, il fare altrimenti.

Nell'italiano, quel libero alternarsi di settenarii ed endecasillabi, quel cader delle scarse rime sulle parole ove il poeta vuol meglio che il pensiero si fermi, quei quattro settenarii finali, che col rapido movimento son come il correre e piombare non si sa dove di quella foglia e delle altre di rosa o d' alloro che siano, conferiscono all' Imitazione quell' andare angoscioso, ch' era nell' intento del traduttore, e che cerchi invano nell' originale.

Ma andiamo innanzi. La foglia, già arida, *desséchée*, del francese, non ha significato o lo ha falso. È già morta così, e il vento non le fa alcun torto a strapparla dalla quercia: sarebbe caduta, perchè secca, da sè. Invece, la povera foglia *frale*, schiantata dal vento, è immagine viva della sorte dei deboli incontro ai forti. Anche il *divise* è più bello del *détachée*. È

come la figliuola del faggio, che il vento crudelmente separa dal ramo materno, ove nacque, ove voleva restare.

Quella risposta pronta e prosaica: *Je n'en sais rien*, è qui benissimo e a disegno soppressa. Nè il faggio è abbattuto o rotto dal vento, come la quercia del francese, e che così non concentra l'attenzione o la pietà sulla foglia soltanto.

Quel fiato incostante, or zeffiro ora aquilone, sono empiture fiacche ed inutili, che il traduttore evitò, e basta il vento nell' Imitazione. *Sans me plaindre ou m'effrayer* è falso e strano, quasi che la foglia prenda gusto a quella passeggiata! E quel *perpetuamente ro pellegrina e tutto l' altro ignoro*, tanto più ampio e indeterminato del *je n' en sais rien*, di sopra; e in fine quel *naturalmente*, che il Leopardi aggiunge di suo, per mostrare come sia la stessa natura, che fatalmente distrugge le sue più amabili opere, sono bellezze, non che di pensiero, di stile, che al solo ingegno di lui sapevano risplendere e diventar poesia.

Io ho forse abusato della vostra indulgenza, fermandomi su delle minuzie. Ma ho voluto mostrare con questa nota quali fossero in me, come credo in voi, egregi colleghi, l' affetto e l' ammirazione per quel singolarissimo e in felicissimo tra i grandi Italiani; e a quale perfezione ei giungesse, se, traducendo in gran parte da un poeta straniero, seppe tirare al suo proposito un pensiero spunta-

to non si sa come nella mente d' un altro, adattarlo al suo invitto sentimento, e abbellirlo in tal modo delle proprie più elette forme, da far dimenticare, anche conosciuto, l' originale, dopo la sua Imitazione.

DELLA

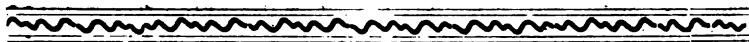
SOCIOLOGIA COME SCIENZA AUTONOMA

E

DELLE CATTEDRE DI SOCIOLOGIA

NOTA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

RAFFAELE GAROFALO

Signori ,

La importante discussione a cui hanno preso parte gl'illustri professori Petrone, Chiappelli, Masci, Persico, mi ricorda quella tenuta a Parigi nel 1897, alla quale presi parte anch'io, nel terzo congresso di sociologia, e che fu principalmente sostenuta da Novicow, Lilienfeld, Tarde, Stein, Worms, Limousin, Espinas. Ma una grande differenza vi ha fra le due discussioni. Qui si tratta della esistenza stessa della sociologia come scienza autonoma; nel congresso di Parigi, invece, ciò era ammesso come presupposto, ma si discuteva della natura della società umana, se cioè fosse questa un vero organismo, senza metafora, un essere vivente, dotato di organi come un individuo, con un apparecchio nervoso, con un sistema vascolare, ed organi di nutrizione, e con una coscienza, un *sensorium* sociale. I sociologi erano di-

visi in due schiere, gli organicisti i quali affermavano la realtà dell' organismo sociale, e gli altri i quali negavano tale realtà e sostenevano che, di vita sociale, di coscienza sociale e di organi e apparecchi di ogni specie si potesse parlare solo in senso figurato. Ed io fui tra questi ultimi.

Ma pur negando l'*organicismo*, o ammettendo solo che talune analogie possano riuscire utili allo studio dei fenomeni sociali, io dissi allora che il ricusare di vedere negli aggregati umani veri esseri viventi nel senso biologico, non significa punto il negare l'esistenza di leggi naturali delle società.

Oggi la questione si presenta piuttosto dall'aspetto della metodologia, perchè si domanda se la sociologia abbia un posto ben distinto fra le scienze, se abbia un contenuto proprio e diverso da quello delle altre scienze sociali, ovvero se essa non sia che una enciclopedia, una raccolta materiale di tutte queste scienze. E quest' ultima opinione è quella del socio Petrone.

Ma a me sembra che il punto di partenza in tale discussione debba essere sempre quello che ho accennato or ora. Perchè se si ammette la esistenza di leggi costanti della formazione ed evoluzione degli aggregati umani, io non so come si potrebbe negare l'esistenza della sociologia come scienza autonoma.

Infatti il prof. Petrone è tratto ad escludere il carattere scientifico della sociologia dalla sua incredulità sulla esistenza di simili leggi naturali delle società umane. Ecco le sue parole :

« I fatti umani non si ripetono mai allo stesso modo, ovvero con ritmica regolarità. Nessuno di essi si assomiglia ad un altro, antecedente o contemporaneo. Ogni fatto sociale è.... sè medesimo.... È un supposto erroneo che vi siano nei fatti sociali leggi naturali, fisse, eterne, immutabili ». Ora se è possibile dimostrare che questo supposto non sia erroneo, che tali leggi costanti esistano realmente, io credo che allora il prof. Petrone non si potrebbe opporre al riconoscimento della sociologia come scienza, comunque gli stessi fatti sociali, distinti secondo le loro categorie, siano contemporaneamente studiati da scienze speciali, le quali trattano, per es., delle origini del linguaggio e delle religioni, ovvero della evoluzione delle razze umane, o della storia delle nazioni, o dei loro rapporti economici e politici.

Molto bene, a questo proposito, i socii Masci e Chiappelli hanno osservato che se pure tutto il contenuto della sociologia si trovasse nelle diverse scienze sociali, non deriverebbe da ciò la negazione dell'esistenza della sociologia, perchè essa avrebbe sempre il valore di una sintesi scientifica, o di una generalizzazione, come è la biologia in rapporto alle molteplici scienze speciali che studiano le diverse forme e gli aspetti particolari della vita (la fisiologia, l'istologia, l'anatomia comparata, la botanica, la zoologia etc.), e come è anche la scienza generale del linguaggio, diversa da quella delle lingue particolari e dei loro gruppi e dialetti. Al modo istesso, la sintesi comparativa delle leggi della vita sociale non perderebbe il

suo carattere di scienza per ciò che i fatti sociali sono poi particolarmente studiati da scienze speciali.

Ma è poi vero che in codeste scienze speciali si trovi già *tutto* il contenuto della sociologia? La risposta è stata già data nelle comunicazioni del Masci e del Chiappelli. In aggiunta alle loro osservazioni io domanderei:

In quale scienza sociale si potrebbe collocare lo studio del carattere morale dei popoli e della prevalenza della razza sul clima, o viceversa, nella persistenza o nella trasformasione del carattere di una nazione? E parecchi altri esempi simili si potrebbero portare di questioni sociologiche per le quali sarebbe malagevole trovare un posto nelle diverse scienze speciali. Io ritorno dunque al mio punto di partenza. La questione vera, secondo me, anzi la questione unica, è se esistano leggi costanti della vita sociale. E io penso che di ciò non si possa dubitare.

Se i fatti sociali non si riproducono identicamente, ciò dipende dall' introduzione di qualche elemento differenziale o perturbatore nelle diverse fasi di sviluppo di un particolare gruppo sociale, onde necessariamente si altera il risultato. Ma questi elementi differenziali o perturbatori, quando possono essere scoperti, sono ancor essi oggetto di studio sociologico. Del resto, nonostante le differenze dei particolari, i fatti sociali nelle loro grandi linee seguono un andamento costante; una serie di fatti si svolge sempre in seguito a determinati fatti precedenti; la previsione del futuro è in molti casi possibile. Le

stesse cause producono gli stessi effetti; la storia ne porge una continua dimostrazione. Nè vale il dire che una parte grandissima dei fatti sociali dipende da iniziative individuali, assolutamente imprevedibili. Il sociologo può prevedere il prolungarsi o il cessare di una data situazione politica a seconda dell'assenza o dell'apparizione di un uomo che abbia date qualità e date energie. Del resto, i genii politici o militari non fanno che ritardare o accelerare taluni movimenti sociali inevitabili; più spesso, non fanno che dirigerne il corso.

Fermiamoci un momento su questo punto, la storia. La sociologia è una scienza sperimentale; però in confronto delle altre scienze sperimentali, essa ha una grande inferiorità. Il sociologo non può sperimentare *ad libitum*, come fa il chimico o il fisiologo nel suo laboratorio. Il sociologo deve contentarsi degli esperimenti già fatti e registrati nella storia, o di cui sono testimoni i monumenti o le vestigia di popoli antichi. Non è certo in sua facoltà di produrre nuovi fatti sociali per farne l'analisi o confrontarli con i precedenti. Egli può essere un osservatore, non uno sperimentatore. La storia è dunque il principale, se non il solo, arsenale del sociologo per le sue ricerche.

Da ciò nasce spontanea la questione: In che cosa differisce dunque la sociologia dalla filosofia dalla storia? Non erano forse sociologi coloro che scrutarono la storia con l'occhio del filosofo, da Polibio a Machiavelli e a Vico?

Anzi, la *Scienza Nuova* di quest' ultimo non può dirsi al tempo medesimo il primo grande trattato così della filosofia della storia come della sociologia?

In ciò vi è una parte di vero. La materia su cui lavorano del pari la filosofia della storia e la sociologia non può essere che identica, la storia, purchè nella storia si comprendano anche le tracce sopravvissute dell' epoca preistorica e i costumi e le istituzioni delle odierne tribù barbare e selvagge. Ma il campo della sociologia è più vasto di quello della filosofia della storia, pure essendo identici i materiali di cui si servono ambedue. Infatti le osservazioni che fa la prima non sono limitate alla formazione, allo sviluppo, alla decadenza di una o più città, nazioni o Stati, ma si estendono alla intera umanità, alle sue tendenze generali in un dato periodo di sviluppo, al progresso e al regresso civile in determinate condizioni di ambiente. Io ammetto però che è difficile tracciare con precisione la linea che distingue l' uno dall' altro il campo di queste due scienze, e sarei proclive a considerare la filosofia della storia come un capitolo, il più largo forse e il più importante, della sociologia.

Giunti a questo punto, ci si presenta la questione pratica su cui siamo invitati a dare il nostro parere: se cioè, nel momento presente, sia opportuna l' istituzione di insegnamenti di sociologia nelle nostre università. E qui tutti sono stati d' accordo nella risposta negativa, benchè siano diversi i motivi di

tale identica risposta. Per me, la istituzione di cattedre di sociologia non troverebbe ostacolo nello stato attuale di questa scienza, che è ancora nel periodo di formazione, nè nella prevalenza ancora incerta dell'uno o dell'altro indirizzo, nè nella diversità dei metodi, nè nella determinazione non rigorosa dei confini, perchè a tutti questi difetti potrebbe riparare qualche forte pensatore il quale fosse stimato degno di occupare la nuova cattedra.

Ma piuttosto io direi, raccogliendo un' idea del nostro illustre Presidente, prof. D' Ovidio, che non vi è alcuna necessità di tale insegnamento nelle università. In esse deve farsi l' esposizione delle materie speciali che formano la base della coltura, non già delle generalizzazioni o sintesi scientifiche le quali non hanno ancora un storia. Per questa ragione mi associo agli altri i quali non credono opportuna la introduzione della sociologia nello insegnamento ufficiale.

LA

RIFORMA DEL DIRITTO PENALE IN ITALIA

NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO DECIMOTTAVO

—

MEMORIA LETTA ALL'ACCADEMIA

DAL SOCIO

ENRICO PESSINA

—

Uno dei momenti più importanti nel cammino della civiltà umana fu la riforma della giustizia penale, inaugurata nella seconda metà del secolo XVIII. La grande rivoluzione sociale scoppiata al cadere di quel secolo in Francia, e il cui programma fu come un legato ai secoli futuri, ebbe appunto i suoi primi conati nello insorgere del diritto umano individuale di fronte alla tradizionale onnipotenza dell'autorità dello Stato ed alle atrocità esagerate commesse per secoli sulla personalità dell'uomo in nome della giustizia oltraggiata dal delitto. Questa pagina memoranda del libro della storia è gloria non lieve del popolo italiano, e di tanto più splendida, in quanto che il movimento fu iniziato in Italia, per propagarsi in altre contrade, quando l'Italia era divisa nelle sue membra e schiacciata sotto il giogo della dominazione degli stranieri. Due nomi rimarranno scritti a lettere d'oro nella storia del Diritto pena-

le. L'uno è quello di Cesare Beccaria, per il suo famoso libro *Dei delitti e delle pene*, venuto in luce il 1764. L'altro è quello di Pietro Leopoldo che al 1786 nel piccolo Stato della Toscana consecrò come leggi, nella sua *Riforma della legislazione criminale*, i voti del Beccaria.

A valutare l'opera di questi due grandi benefattori del genere umano, nel duplice dominio della scienza e della vita sociale, egli è mestieri innanzi tutto rendersi conto dello stato in cui essi trovarono l'organamento della giustizia punitrice presso i loro contemporanei. Salvo poche differenze, le istituzioni sulla punizione dei delitti erano in Italia quelle stesse che porgeansi presso le altre nazioni; chè anzi la primordiale forma storica di esse le altre nazioni attinsero dall'Italia ad una con tutte le istituzioni relative all'organamento dello Stato. Cosicchè il movimento di riforma, nell'esser parte integrante della storia del Diritto penale italiano, divenne parte integrante della storia del Diritto penale in tutta quanta la società umana.

Nei secoli di ferro del Medio Evo, il Diritto penale erasi appalesato come riverbero dell'anarchia sociale, derivata dal mescolarsi di popoli nuovi con popoli antichi, o, per dir meglio, dal mescolarsi della barbarie conquistatrice con la degenere civiltà del dispotismo imperiale romano. La faida ed il guidrigildo, i giudizi di Dio e il duello giudiziario come forma suprema di questi giudizi, le signorie feudali co' loro trascorsi di rincontro all'insorgere dei vinti

servi della gleba rappresentarono assolutamente ciò che v' ha di più assurdo nella vita dei popoli moderni. Il risorgimento della civiltà giuridica non poteva avverarsi altrimenti che col risveglio di antiche norme giuridiche consecrate dalla civiltà grecoromana, a quel modo stesso onde il risorgimento della civiltà in genere non era stato possibile che col ridestarsi del sapere antico, ravvivandosi lo studio di esso come iniziazione a novello cammino. E principalmente, per uscire dallo stato di atomistica disgregazione delle forze sociali, fu necessità che si riaffermasse vigorosamente il principio dell'autorità statale, la cui vigorosa espressione trovavasi nelle leggi del popolo romano. Così il rinnovarsi dello studio del Diritto romano segnò il ricostruirsi del concetto dell'ordine sociale presso i popoli rinnovellati dalla fusione di elementi diversi. L' Impero nella vita sociale rappresentava appunto la rinnovata autorità dello Stato; ed in Italia il principio della costruzione dell'edifizio politico sulla base dell'ordine ebbe a suo sostegno soprattutto l' organamento di un potente Stato monarchico nell' Italia meridionale con la signoria dei Normanni e degli Svevi; e questo organamento divenne come modello alle altre nazioni europee per costituirsi a Stati vigorosi. Questo concetto dell' autorità, investita del mandato di tenere a freno il movimento svariato e molteplice delle singole forze individuali, fu accolto dalla Chiesa cristiana come mezzo della sua conservazione, e fu accolto del pari nelle piccole comunanze locali dell' Ita-

lia settentrionale e della mediana, le quali si organarono a signorie libere e popolari, quando dominate dalle tendenze aristocratiche; e quando dominate dalle tendenze democratiche. In somma il pensiero dominante della ricostruzione della vita sociale dal seno della barbarie fu il concetto dell'autorità statale illimitata di fronte all'uomo individuo ed ai suoi diritti.

Per cosiffatte ragioni il pensiero informatore delle istituzioni penali fu quello che il magistero della punizione servisse alla società giuridica come mezzo per comprimere l'attività individuale, e mantenerla in tali confini da non poter facilmente insorgere contro il potere sociale.

Codesta impellente necessità fu sospinta sino all'esagerazione. E nel secolo XVIII essa era giunta al suo colmo, allorchè l'autorità laicale dello Stato e l'autorità religiosa della Chiesa, stanche entrambe della lotta fra esse interceduta, riconobbero nella reciprocanza di aiuto fra esse la loro comune salvezza. Soprattutto di fronte al risvegliarsi di una forza indipendente da entrambe nella vita sociale, cioè l'attività dell'individuo nel dominio della religione, della scienza e dell'industria, questa necessità si impose all'Altare ed al Trono; e il magistero della punizione fu da essi avvisato come sicura arma di difesa per la loro comune conservazione.

In generale le fonti giuridiche per l'amministrazione della giustizia penale erano costituite nei vari Stati da leggi dell'Autorità che si succedevano le une alle altre. Così in ciascuno degli Stati, nei quali

l'Italia trovavasi divisa, ciascuna delle signorie ebbe le sue leggi speciali. Nell'Italia settentrionale e nella media vigevano gli Statuti fermati dalle singole Repubbliche, come quella di Genova, Firenze, Pisa, Venezia, ed altri molti Statuti municipali. — Nell'Italia meridionale le varie dinastie promulgarono leggi diverse. I Normanni e gli Svevi le Constituzioni, gli Angioini i Capitoli, gli Aragonesi e gli Spagnuoli le Prammatiche, e la stessa Monarchia indipendente, succeduta al Vicereame, diè fuori le sue Prammatiche, cui si aggiunsero i Reali Dispacci. Ma oltre queste fonti speciali, in Italia, come in altre contrade europee, oltre questo Diritto di Statuti speciali, era riconosciuto un Diritto comune che aveva forza di legge innanzi a' giudici. Le fonti di questo Diritto furon varie. Precipua fonte fu il Diritto Romano, quale si conteneva nei Libri XLVII e XLVIII del Digesto e nel Libro IX del Codice di Giustiniano, che furono a diritta ragione detti *Libri terribiles*. Una seconda fonte era il Diritto Ecclesiastico, contenuto nel *Corpus Juris Canonici*. E, quasi ciò non bastasse, due altre fonti di diritto erano rivestite di autorità, cioè la interpretazione delle fonti legali per opera dei *Doctores juris*, e l'*usus fori* costituito dalla *auctoritas rerum perpetuo similiter judicatarum*. Così presso gli scrittori stessi, e presso le Magistrature queste due fonti avevano l' autorità di un Diritto consuetudinario.

Mancava all' intutto una coesione di queste fonti. Mancava ciò che soprattutto si è manifestato come

elemento essenziale nella legislazione penale del secolo XIX, cioè la formazione di Codici che dessero assetto organico e stabile alle varie fonti giuridiche. E questa varietà molteplice di fonti giuridiche doveva ingenerare una confusione nell'attuazione pratica del Diritto penale. Per tal modo, in ciascuno degli Stati non poteva avverarsi quel coordinamento costante delle norme giuridiche che è necessario alle Autorità chiamate a giudicare in materia penale per applicare norme giuridiche ai singoli casi.

Ma, oltre questa incertezza e confusione, che potremmo dire formale, il contenuto di queste varie leggi e delle loro svariate interpretazioni era informato dallo spirito di un rigore esagerato contro il fenomeno sociale della delinquenza. A ciò diede cagione il continuo accoglimento dei più volgari convincimenti. Precipuo tra questi, che furono i criteri direttivi dell'Autorità nell'esercizio del ministero sociale della punizione, va notato il pieno convincimento, nei legislatori e nei giudici, che, attuando l' estremo rigore contro la delinquenza, l' Autorità adempiva il più santo dei doveri come ministra della giustizia sociale. Questo immolamento dell' individualità sino al suo pieno esterminio avea due note fondamentali. L' una era che la pena è pubblica vendetta contro il male operato dal delinquente per impedire la vendetta privata. L'altra era che, a mantenere incolume l'obbedienza dell'individuo alle leggi sociali, efficacissimo mezzo porgevasi il *terrore*, che la giustizia penale deve inspirare per ingenerare effi-

cacemente l'*orrore verso il delitto*. A questo duplice scopo si adoperavano i legislatori; a questo stesso scopo miravano i giudici, sia nel determinare la perversità maggiore o minore dei fatti incriminati, sia nella forma che il magistero della punizione doveva assumere quando appariva il delitto nella vita sociale.

I legislatori incriminarono come gravissimi malefizi, giusta la tradizione del Diritto imperiale, gli atti di ribellione all'autorità del Sovrano. E non solo si riprodussero su questo punto i rigori della legge Giulia *de maiestate* e del Codice Giustinianeo, ma si costruì la duplice nozione del *crimen maiestatis*, distinguendo il *crimen laesae maiestatis humanae* e il *crimen laesae maiestatis divinae*, cioè il delitto contro lo Stato e il delitto contro la religione. La Chiesa, che nei primi suoi tempi aveva dichiarato il suo abborrimento dal sangue, finì col consegnare all'atrocità del braccio secolare i suoi nemici, considerando come tali i colpevoli di eresia, o di ateismo, o di sacrilegio o di sortilegio o di venere nefanda. Specialmente essa perseguitò gli eretici, e incrudelì ferocemente contro le streghe e gli autori di magie, ritenendo che avessero commercio con Satana ad oltraggio della Divinità. La pena di morte fu accompagnata per essi dai più acuti tormenti. Lo Stato dal canto suo, oltre ad essere ministro delle rivendicazioni religiose, sottopose ai più duri supplizi, come la ruota, la flagellazione, l'impiccagione, il viricomburio, parecchi fatti criminosi, cioè l'alto tradimento, l'attentato contro la vita del Sovrano o dei

membri della sua famiglia, la cospirazione contro il Sovrano, la sedizione, la diserzione, la ribellione ai comandi dell'autorità regia, il peculato, la concussione; ed oltre all'essere stabilita per moltissimi fatti la pena di morte, fu fermata la imprescrittibilità dell'azione penale per la loro persecuzione. Lo Stato oltre a ciò non fu pago di straziare i corpi dei delinquenti vivi, ma inferocì benanche contro i loro cadaveri, in virtù dell' ispirazione del terrore. *Male tractando mortuos terremus et viventes.* E non bastò punire il colpevole; perchè in tutte le sue conseguenze fu riprodotto il dettato della legge romana sul crimenlese, che la pena colpisce ancora i figliuoli e discendenti dei rei di maestà, sebbene innocenti. *Sint perpetuo egeni et pauperes, adeo ut eis sit vita supplicium et mors solatium.*

A questi delitti, considerati dalla legge come gravissimi, si aggiunsero altre ipotesi criminose, sostanzialmente gravissime per sè stesse. Il parricidio, l'incendio, il veneficio, l'infanticidio eran puniti di morte, adoperandosi il supplizio della ruota o il fuoco. E su delitti d' intensità inferiore le pene minori furono del pari atroci, perchè, senza distruggere la vita, colpivano la persona fisica nell'integrità delle membra con feroci mutilazioni, e la persona morale con stigmi disonoranti. La recisione della mano al falsario, la recisione del naso alle donne mediatrici di turpi amori, la recisione del labbro al bestemmiatore, la fustigazione e la flagellazione contro la manifestazione del libero pensiero, la galera perpetua con-

tro gli autori, gli editori, gli spacciatori di scritti tendenti a commovere gli animi, ad attaccare il trono o l'altare, e financo per coloro che, relativamente alla stampa, trasgredissero le forme prescritte per essere permessa la pubblicazione di scritti, porsero il più terribile apparato di ferocia; e a tutto questo si aggiungeva poi la confiscazione dei beni del condannato, senza riguardo alcuno ai diritti dei creditori di lui o della sua famiglia.

Oltre l'efferatezza delle incriminazioni e dei supplizi che dalle varie leggi erano fermati, non lieve vizio della giustizia punitrice si porgeva quello della pena straordinaria che la legge in vari casi lasciava all' arbitrio del giudice. Nè sempre questo arbitrio avea per iscopo di temperare in alcuni casi per circostanze minoratrici del delitto la severità della pena fermata dalla legge; perchè poteva il giudice, anche ad arbitrio, secondo i casi, esasperare la pena oltre i confini della legge, o aggiungere tormenti a' tormenti legali nella esecuzione della pena. Oltre a ciò, contro il principio della eguaglianza giuridica, la differenza dei ceti ingenerava la conseguenza che gli *honestiores* erano soggetti a generi di punizione diversi da quelli cui gli *humiliores* erano sottoposti. E ad aggravare sempre più la repressione di alcuni delitti, i legislatori escogitarono il marchio, la gogna, e la nota dell'*infamia iuris* che accompagnava alcune pene per la semplice inflizione di esse.

Il lato più terribile della assurdità nell' amministrazione della giustizia penale rinvenivasi non solo

nella materia delle incriminazioni e delle pene, ma altresì in quella che concerne il giudizio penale. E questa condizione fu più grave che non era la prodigalità dei supplizi, fermata nelle leggi penali. E per vero non è mestieri di molte parole a dimostrare come una erronea legge, che incrimina e punisce, non è di tanto danno e pericolo; perchè molti possono sottrarvisi con l'astenersi da quei fatti che in essa sono sottoposti ad incriminazione; ma niun onesto è sicuro dai pericoli di un assurdo sistema di procedimento giudiziario in materia penale, in quanto esso minaccia e colpevoli ed innocenti. Non è mestieri di molte parole a dimostrare che i giudizi penali debbono avere per iscopo la scoperta e l'accertamento del colpevole. Il giudizio penale, nel secolo XVIII, così in Italia, come in quasi tutte le contrade europee, era fondato, per effetto di tradizione, sul principio dell'inquisizione scritta e segreta. E diciamo in quasi tutte le contrade europee; perchè, mentre il sistema inquisitorio dall'Italia si era propagato presso le altre nazioni, l'Inghilterra fu il solo paese in cui, grazie alle istituzioni della libertà politica, il processo inquisitorio non ebbe accoglimento; e, sebbene le leggi di penalità del popolo inglese gareggiassero per feroce durezza con le leggi analoghe del continente europeo, l'Inghilterra si tenne ligia nei procedimenti penali a proteggere il diritto dei singoli sia con le norme dell' *habeas corpus*, sia con l'instituzione del giudizio per giurati. Il procedimento inquisitorio fin dal secolo XII prevalse in

Italia, e dall'Italia si estese alle altre contrade europee, desumendo le sue norme dalle norme processuali del Diritto canonico. I suoi instituti avevano dominio esclusivo nei giudizi penali, fondandosi non solo sovra espresse leggi formanti parti del Diritto degli Statuti, nell'Italia superiore, ma altresì sovra leggi speciali della Monarchia normanna, della sveva, dell' angioina, dell' aragonese, nel mezzogiorno dell'Italia. E sovra i dettati di quelle e della loro interpretazione fu costruito a mano a mano, col nome di *praxis judiciorum criminalium*, un apparato di norme giuridiche che venne accolto dall' Italia e dalle altre nazioni come sistema giudiciale.

In questa *praxis* l'obbietto precipuo dei legislatori e dei giudici penali, più che il ricercare la *verità*, come fondamento di pronunziati del giudice, fu dall'un canto l'ispirare il terrore per il delitto, e dall'altro il contrapporre allo scandalo, che da questo emergea, l'olocausto alla giustizia sociale con lo spettacolo della punizione. Quello stesso principio d'intimidazione che informava le leggi di penalità dovè informare gl'instituti giudiziari. Bastava l'essere sottoposto ad accusa perchè l' individuo umano fosse trattato come pubblico nemico. I giureconsulti di Roma antica avevano pronunciato: *satius est impunitum relinqui facinus quam innocentem comdemnari.* Un opposto concetto informò la procedura delle nazioni moderne: *purchè il reo non si salvi, il giusto pera e l'innocente.* La società giuridica voleva, dopo il delitto, ad ogni costo l'esempio della punizione. Essa diffi-

dava del combattimento ad armi uguali tra l'accusa e la difesa. Essa temeva che i testimoni, parlando in pubblico su fatti ad essi noti, venissero, per timore di vendetta, a tacere sulle prove della reità. E però non solo l'indagine doveva essere condotta in segreto; ma la disamina delle prove raccolte doveva esser fatta fuori della presenza del pubblico. Quando la prova fosse dal giudice reputata insufficiente, la società giuridica escogitò due mezzi per avere lo spettacolo della punizione. L'uno era quello della pena minore della ordinaria, ed inflitta per transazione. L'altro mezzo, assai più feroce, fu quello di applicare agli uomini liberi quel terribile instituto della *tortura*, di che i Romani ebbero a fare uso sugli schiavi per ottenere la confessione della reità. La società giuridica, d'innanzi alla insufficienza della prova per condannare, sentiva il bisogno d'integrarla, ritenendo la confessione del reo come la regina delle pruove. Questa forza probante nasce sì dalla confessione, ma quando è spontanea, non dettata da oblique ragioni, non carpita per mezzo d'insidia, non estorta per violenza. Di queste condizioni essenziali della confessione, richieste dalla logica delle pruove, i legislatori e i giudici non si diedero pensiero. Bisognava ad ogni costo ottenere la confessione: *fatendum erat ne frustra quaereretur*. E però, quando sorgevano indizi di reità, non tali da costituire pienezza di prova, il giudice ricorreva alla tortura dell'inquisito. E la tortura consisteva nei più attroci tormenti del corpo, ai quali non era facil cosa il

resistere; sicchè spesso anche gl'innocenti, sottoposti ad essa, finivano col confessare la colpa della quale erano scevri, agevolando così il quietarsi della coscienza del giudice nell'apparente pienezza della prova. Sovente l'inquisitore accompagnato dal suo scrivano, avendo in sua piena balìa l'accusato, per mostrare di aver saputo raggiungere il colpevole inseriva nel processo da lui compilato confessioni immaginarie che lo esimevano dal ricorrere alle sevizie della tortura. Spesso l'insidia nel metodo dell'interrogazione all'inquisito riusciva, senza la tortura, a carpire una confessione. Ma ove a questi mezzi non si era ricorso, e la scrupolosa indagine aveva dato per risultamento una scarsezza di elementi di prova, il giudice era costretto dalla legge a ricorrere ai *tormenti*, per estorquere quella confessione, che avrebbe con le sue apparenze quietato la sua coscienza nel pronunciare la condanna dell'accusato. A questo risorgere della tortura come mezzo di investigazione repugnavano i canoni della logica più elementare; e pure in fondo le ordalie, o giudizi di Dio, consistenti nelle così dette prove dell'acqua o del fuoco, non erano diverse per il loro contenuto dalla tortura; la superstizione dell'intervento della Divinità nei giudizi umani avvalorò il feroce instituto, quando ai così detti giudizi di Dio succedettero le investigazioni giudiziarie umane in materia penale.

Un errore fondamentale si aggiunse a questi errori ne' giudizi penali; esso fu il sistema della determinazione del valore delle prove su norme dalla

legge prestabilite. La legge infatti fermava pe' singoli delitti quali elementi costituivano la prova legale piena, per il numero e l'idoneità delle testimonianze, e quali elementi costituivano la prova non piena, consistente negli indizi, e quali dovessero ritenersi indizi convergenti e sufficienti a dare nel loro complesso la pienezza della prova; sicchè il giudice era vincolato da queste norme nella valutazione sì delle prove e sì degli indizi.

Ma il colmo a siffatte aberrazioni dei legislatori fu il così detto rito speciale o eccezionale nei giudizi intorno ai malefizi gravissimi. Non bastò che la difesa fosse sempre avversata per il sospetto che essa mirava a sottrarre il colpevole alla pena che gli era dovuta; il principio della difesa degli interessi sociali, esagerato fino alle sue ultime conseguenze, fece sentire il bisogno di procedimenti eccezionali e privilegiati nei giudizi relativi a' delitti più gravi, e specialmente al delitto di *crimenlese*. Le norme ordinarie determinatrici della *idoneità* dei testimoni perdevano il loro vigore, quando trattavasi di accusa per delitti considerati come gravissimi. Le vie d'impugnare le sentenze, ricorrendo a giudici superiori, non avean vigore nei procedimenti speciali, per eccezione alle norme ordinarie del rito. I termini legali per la difesa erano soppressi. Il giudizio penale dovea celebrarsi con rito eccezionale abbreviato; e i procedimenti furono *subitanei, ad horas ad modum belli, ore tenus*, senza guarentigia di sorta alcuna per gl' inquisiti. La nota fondamentale che lo accompagnava era così

formulata come in una sintesi: *In atrocioribus licet jura transgredi;* e le norme giuridiche, destinate a proteggere l' innocenza, erano interamente escluse, perchè la condanna non venisse paralizzata, nè ritardata, nell'applicazione delle leggi. I Tribunali straordinari sottentravano allora ai giudici ordinari, e doveano procedere, interamente facendo senza di tutte le precauzioni e di tutta la circospezione che nei giudizi penali si richiedono, per evitare non solo la impunità del colpevole, ma la possibile condanna dell'innocente.

Tale era in Italia, come nelle altre contrade, lo stato della legislazione e della pratica giudiciale sui delitti e sulle pene, sino alla metà del secolo XVIII, nei suoi tratti fondamentali.

Questo stato di cose avea potuto esser sopportato senza contrari eccitamenti dalle moltitudini umane, quando non era ancora apparsa sull' orizzonte della vita sociale la coscienza dei diritti spettanti all' uomo individuo di fronte all' autorità illimitata e deificata del potere statale e del potere religioso. Ma, a cominciare dal secolo XVI, erasi manifestato un movimento crescente nel mondo del pensiero; e questo movimento era affermazione sempre maggiore dell' individualità umana nel suo valore e nella sua energia. Di rincontro alla Chiesa romana era surta la Riforma religiosa, che disconoscea la necessità di organi intermedi tra la coscienza individuale e il principio divino delle cose. La voce di Dio fu ritenuta come immediatamente presente nella coscienza

dei singoli credenti nella divinità del Nazareno. Oltre a ciò, il libero pensiero, conscio delle sue forze, contrappose al dogma teologico lo spirito della ricerca. Contro la tradizionale infallibilità di Aristotele era surta l' indipendente affermazione della ragione individuale nelle sue indagini. Leonardo da Vinci e Galileo, Francesco Bacone e Renato Cartesio, Giordano Bruno e Benedetto Spinosa avevano vigorosamente affermato l' indipendenza del pensiero filosofico, aprendo così i più ampi orizzonti alle scienze della natura ed a quelle dello spirito. E segnatamente nel dominio delle discipline sociali un movimento di rinnovazione erasi iniziato. Dall' un canto col libro di Ugone Grozio, *De jure belli et pacis*, e con quelli di molti giureconsulti e statisti, successori di lui, era inaugurata, come scienza speciale, quella del Diritto Universale, nel tempo stesso che il Diritto delle genti si organava costruendo scientificamente la dottrina di norme comuni alle nazioni nei loro vicendevoli rapporti giuridici. D' altro canto nella scienza del Diritto politico l' Hobbes e il Locke avevano fondato la dottrina che la società è il prodotto di un *patto* tra gli individui umani per passare dallo stato di natura allo stato sociale. E, se l' Hobbes da questo concetto desumeva la giustificazione del potere assoluto, il Locke per contrario fondava sovr' esso la teorica della inviolabilità personale e materiale dell'individuo umano, considerato come scopo e fondamento della vita sociale. In Francia il Montesquieu aveva inaugurato, col suo *Spirito delle leggi*,

un esame storico-critico delle istituzioni politiche; il Rousseau co' suoi eloquenti paradossi poneva le fondamenta al dogma della Sovranità popolare. Il Voltaire, non pure col flagello della sua ironia colpiva l'autorità ecclesiastica, ma scriveva a Federico II di Prussia esser d' uopo di sconvolgere la terra per metterla sotto l' impero della filosofia. Gli Enciclopedisti ponevano in problema tutto quello che sino ad essi era accettato come dogma inconcusso, e cementato dall' autorità dei secoli. Tutto annunziava doversi mover guerra al passato e ricostruire la vita sociale dalle sue fondamenta.

Mercè questo vegliarsi dello spirito di indipendente attività nei dominii della religione e della scienza, non poteva non iscoppiare violenta l'antitesi tra le istituzioni sociali e la libera attività umana; e soprattutto doveva inaugurarsi il movimento di aperta ribellione contro tutto l'edifizio del passato, cominciando da quello che più duramente aveva per secoli schiacciato il diritto umano, cioè dall' apparato assurdo e feroce della giustizia penale. Chè anzi più speciale ragione fece cominciare da questo attacco la guerra al passato, perchè legislatori e giudici e poteri sociali, costituiti appunto per conservare intatta l'autorità loro, aveano accresciuta ed inasprita sempre più la persecuzione del libero pensiero, avvisato come il comune nemico, ed avevano immolate le più eminenti intelligenze ribelli all'autorità civile, o all'autorità ecclesiastica, o ad entrambe, invocando il nome di Dio e della giustizia sociale. Così erano

maturi i tempi all'inaugurazione di una radicale trasformazione nel dominio della giustizia penale, quando nel 1764 venne fuori per opera del giovane e vigoroso intelletto di Cesare Beccaria il libro dei *delitti e delle pene*, breve di mole, ma ricco di contenuto. Esso fu una protesta eloquente, anzi una formale requisitoria di accusa contro l'edifizio della giustizia penale contemporanea. Esso fu una splendida promessa per l'avvenire, come segnale di rivoluzione nel magistero sociale della punizione dei delitti.

Il punto di partenza dei ragionamenti del Beccaria fu appunto l'ipotesi del *patto sociale*, che era ai suoi tempi il fondamento della Filosofia del Diritto; cosicchè la necessità della sua osservanza fu da lui considerata come il fondamento di giustificazione della pena per opera del potere sociale. Ma egli temperò questo concetto con quello della necessità di adempiere ciò che la giustizia impone agli esseri umani.

Dopo aver pronunciato che le leggi sono state per lo più strumento delle passioni di alcuni pochi, o nate da fortuita e passaggiera necessità, non dettate da freddo esame della natura umana, nello scopo di conseguire la massima felicità del maggior numero degli uomini, dopo aver notato che alla luce del suo secolo vi erano stati miglioramenti non pochi nella industria, nel commercio, e nella cultura, ma pochissimi si eran fatti a combattere la crudeltà delle pene e l'irregolarità delle procedure criminali, dopo aver notato che la morale politica dee fondarsi su' sentimenti indelebili dell'uomo, e che nel cuore umano

sono scolpiti i principii fondamentali del vero diritto dello Stato alla punizione dei delitti, egli affermò, seguendo la dottrina di filosofia sociale dominante al suo tempo, che *la necessità costrinse gli uomini a cedere parte della propria libertà alla comunanza sociale per difendere la propria persona;* che l'aggregato di queste minime porzioni possibili è fondamento al diritto di punire, in quanto che la giustizia è il vincolo necessario per tenere uniti gli interessi particolari; e che organo di questa giustizia è il legislatore che rappresenta tutta la società umana unita in un essere solo dal *contratto sociale.* E qui si annodano tre concetti che costituirono il fondamento delle sue dottrine:

1.° L'utilità comune degli uomini è il fondamento della giustizia penale.

2.° Le pene per essere utili debbono essere strettamente necessarie alla conservazione dell'ordine sociale e degli interessi generali.

3.° Queste norme debbono colpire quei soli fatti che costituiscono ad un tempo una infrazione della legge sociale ed una infrazione alla legge morale.

A questa triplice idea il Beccaria rannodò tutte le altre proposizioni del suo libro, indirizzato a censurare le instituzioni della giustizia penale a lui contemporanee, ed a proporre le più opportune innovazioni alle medesime.

Innanzi tutto egli combattè la nota di arbitrio illimitato che informava il magistero della punizione. « Le sole leggi possono (diss'egli) decretare le pene

sui delitti, e il giudice non deve essere abilitato ad usurpare la potestà del legislatore. L'opera di lui deve essere un sillogismo perfetto, la cui proposizione maggiore è la legge, la cui proposizione minore è il fatto innanzi a lui accertato, e la conclusione del sillogismo dev'essere la libertà dell'accusato o la pena. Assai pericolosa è, secondo lui, la potestà data al giudice di interpretare la legge, per la sua applicazione, oltre i limiti del suo espresso dettato. Se non che la legge debb'essere chiara e immune da equivoca forma nei suoi vari precetti. Così duplice è la missione del giudice, quella cioè di investigare ed accertare il fatto su cui l'accusa si fonda, e quella di applicare al fatto da lui accertato della reità il dettato della legge penale.

Una seconda affermazione contenuta nell'aureo libro del pubblicista milanese fu quella che non la pena feroce, ma la pena immancabile e pronta, puramente necessaria, come conseguenza imprescindibile del delitto certo, è il miglior mezzo per mantenere inviolato l'ordine sociale.

A questa si rannodarono due ordini di indagini.

Il primo concerne le norme da adottare per conseguire la certezza del reato e della pena.

Il secondo concerne i fatti da incriminare e le varie specie di pena che il legislatore dee scegliere.

Quanto al primo ordine di indagini, il Beccaria riprodusse come desiderati i principii della procedura penale del popolo inglese. Di qui derivavano i dettati infrascritti:

1.° Il carcere preventivo dee per necessità sociale precedere la dichiarazione del delitto nei casi di grave delinquenza; ond'è che la legge dee prestabilire gli indizi di un delitto, che richiedono, come necessità, la custodia dell'accusato. Ma questa custodia deve essere il meno che si possa dura, dovendo servir solo ad impedire la fuga e a non occultare le prove dei delitti.

2.° I giudizi debbono essere pubblici e pubbliche le prove del delitto.

3.° La ricusa dei giudici deve esser libera.

4.° L'esame dei testimoni non deve contenere interrogazioni suggestive.

5.° L'esame dei testimoni non deve rimanere come materia di un'accusa segreta.

6.° La testimonianza accusatrice di un solo non deve ritenersi come bastevole pruova della reità.

7.° La credibilità de' testimoni ha per base l'essere i medesimi scevri da odio, amicizia o strette attenenze con l'accusato; e, come cresce la gravezza del delitto, minore è la credibilità del testimone.

8.° Conosciute le prove, e calcolata la certezza del delitto, è necessario concedere all'accusato il tempo e i mezzi per giustificarsi, senza recar detrimento alla prontezza della pena.

9.° Ma a tutte queste norme un'ultima se ne aggiunse, sulla quale il Beccaria insistè con la maggiore vigorìa di ragioni e con l'eloquenza, che proveniva dalla santa ispirazione del Diritto, e dai più inconcussi canoni della logica giudiziaria. Essa fu

la protesta contro il terribile mezzo della tortura per ottenere la confessione dell'accusato colpito non da prova piena, ma da soli indizi non al tutto sufficienti di reità. Egli la stigmatizzava non certo in nome della pietà pe' colpevoli, ma in nome della più stretta giustizia, come un istituto abominevole che si riduce ad un mezzo sicuro per assolvere colpevoli dotati di forza fisica straordinaria e per condannare insieme co' colpevoli anche gli innocenti. Chè anzi egli affermò non potersi neppure esigere dall'accusato il giuramento, perchè non si dee porre l'uomo nella condizione di tortura della propria coscienza.

L'altro ordine di considerazioni contenne norme relative all'incriminazione dei fatti che perturbano l'ordine sociale, e alle varie specie di pena che il legislatore può giuridicamente infliggere ai delinquenti.

1.° In generale, applicando il principio della pena mite, come preferibile alle atrocità de' castighi, egli combattè il diritto di grazia, le transazioni, la remissione degli offesi, e specialmente non ammise la prescrizione dell'azione penale, o della pena se non per fatti di lieve intensità criminosa. E d'altro canto egli stigmatizzò la così detta *taglia*, consistente nel mettere a prezzo il capo di un uomo conosciuto colpevole, armando il braccio di ciascun cittadino per farne un carnefice; il che sconvolge, secondo lui, tutte le idee di virtù e di morale.

2.° Nello Stato non dev'esservi luogo di asilo pei malfattori; e il luogo del delitto dev'essere il luogo

della pena. E la consegna dei delinquenti da Stato a Stato può solo essere eliminata, ove troppa è la diversità delle legislazioni; ma ogni angolo della terra dovrebbe render possibile la pena.

3.ª La pena deve essere proporzionata alla gravezza maggiore o minore del delitto; e criterio di valutazione di siffatta gravezza è, come egli affermò, l'intensità maggiore o minore di esso.

4.° L'infamia non dev'essere in arbitrio del legislatore, ma risultare dal delitto accertato, perchè è un segno della pubblica riprovazione, la quale deriva dai rapporti delle cose.

5.° Non sono da sottoporre a pena il suicidio, la emigrazione del cittadino dalla patria, l'adulterio, l'attica venere, l'infanticidio in cui sia caduta la persona colpevole, dopo aver ceduto per violenza, o debolezza.

6.° Le ingiurie personali e contrarie all'onore debbono essere punite con l'infamia; e, poichè inveterato è l'uso del duello a riparazione dell'onore oltraggiato fra persone di alto ceto, il miglior modo di prevenirlo è quello di punire coloro che ad esso han dato occasione, e dichiarare immune colui che senza colpa è costretto a difendere ciò che le leggi non assicurano, poichè l'atrocità delle pene per il duello si è mostrata uno sforzo vano per impedirlo.

7.° Il furto non violento dovrebbe essere punito con pena di danaro; ma, perchè ordinariamente a tale delitto si spingono i non abbienti, la pena dev'essere la servitù del lavoro in vantaggio della so-

cietà. Ma il furto violento deve essere punito con pena che sia un misto di pena corporale e di pena servile.

8.° I delitti, che ledono l'incolumità o la vita della persona, devono essere puniti con pena più grave di quella che è fermata pei delitti contro il patrimonio.

9.° Il contrabbando è delitto che offende l'erario dello Stato, e deve esser punito; ma la pena non dev'essere infamante, perchè esso non produce infamia nella pubblica opinione, come la producono il furto ed il falso.

10.° Il fallimento doloso del commerciante dev'essere punito con la stessa pena che colpisce i falsificatori delle monete e delle scritture, mentre una pena minore dee colpire il fallimento puramente colposo.

11.° Degni di pena sono altresì i fatti contro la pubblica tranquillità e la quiete dei cittadini; e in questa categoria è da allogare altresì il fatto di colui che, non avendo mezzi di sussistenza, non si consacra a lavoro utile.

12.° Non sono da punire i delitti di eresia o di magìa, ed in generale tutti quelli che venivano considerati quali lesioni della maestà divina, come la bestemmia, il sacrilegio, e simili.

13.° I più gravi delitti son quelli che immediatamente mirano a distruggere la società; ma non può darsi questo nome indistintamente a tutti i fatti diretti contro la società, perchè alcuni fra essi pre-

sentano minor gravezza, come son quelli che concernono la pubblicazione di opinioni contrarie all'ordine politico, e che van puniti con pene molto minori.

14.° Le pene poi in generale non debbono soggiacere ad una diversità di misura e di contenuto, determinata dalla diversità dei ceti cui i colpevoli appartengono, perchè questo offende il principio dell'uguaglianza di tutti i cittadini innanzi alla legge.

15.° Ma oltre tutti questi voti, relativamente ai delitti ed alla loro punizione, quello che assegna a Cesare Beccaria un posto eminente nella storia del Diritto penale fu l'ardita affermazione, che egli primo fra' criminalisti pose in mezzo, sull'abolizione dell'estremo supplizio. Checchè si dica degli argomenti da lui allegati, finchè il suo libro non era apparso, il carnefice fu considerato come il fulcro dell'ordine sociale. La pena di morte era a larga mano prodigata per delitti di Stato, per delitti di offesa alle credenze religiose, e per atroci omicidii non solo, ma altresì per delitti minori. Ora egli fu primo a convertire in problema quello che era accettato fino a' tempi suoi come dogma incontrovertibile, cioè che sia giusto l'uccidere in nome della legge l'uomo che aveva commesso il delitto dell'uccisione, o altro delitto considerato come massimo, non che il mutilare, l'accecare, lo storpiare l'uomo che avesse commesso delitti inferiori per gravezza all'omicidio.

Qualche nota solitaria, era stata scritta prima del Beccaria, nel libro della storia. Nel Diritto penale dell' India si era consecrata l' esenzione dalla pena

di morte per coloro che appartenevano alla casta dei brahmini. Un lampo di luce erompeva dal Diritto di Roma repubblicana, che sottrasse alla pena di morte il cittadino; ed era pure uscita dal labbro dell'Arpinate la sentenza lodatrice di questa legge romana, affermando che il carnefice ed anche il suo nome son cose indegne del *cittadino romano* e dell'*uomo libero*. Nelle parole dei Padri della Chiesa primitiva raccoglievasi il monito dell'abborrimento dal sangue nella giustizia penale. Alessandro Borromini e Giovanni Botero aveano pronunziato la parola della necessità che le pene fossero miti, e la interpretazione delle leggi fosse benigna, e specialmente il Botero diceva dover essere rara la pena di morte. E prima di essi Tommaso Moro, nella sua *Utopia*, aveva enunciato che i cittadini di essa non adoperavano la pena di morte. Ma queste furon voci solitarie, cui la società umana non diede ascolto. Il problema fu posto nettamente la prima volta dal Beccaria innanzi alla coscienza sociale, se la società umana abbia il diritto di privare di vita il delinquente in nome della giustizia da lui violata. Cesare Beccaria stigmatizzò formalmente l'*inutile prodigalità di supplizi che non aveva mai reso migliori gli uomini*. Egli cominciò dal notare che « l'universale sentimento di di-
« sprezzo e di orrore per la persona del carnefice è
« prova della ripugnanza della coscienza pubblica
« contro l'estremo supplizio ». Ma egli non si fermò su questa rivelazione della coscienza umana. Egli volle dimostrare l'inutilità della pena capitale. Per-

tanto egli considerò che il fine della pena non è il tormentare un essere sensibile, nè il disfare un delitto già commesso, ma bensì l'impedire al reo di far nuovi delitti e il rimuovere gli altri dal farne simili; cosicchè bisogna scegliere quelle pene che più fanno impressione agli uomini e meno tormentano il corpo del reo. Egli considerò « che il freno « più forte contro i delilti non è il terribile, ma « passeggiero spettacolo della morte di uno scelle- « rato, ma bensì il lungo e stentato esempio di un « uomo privo di libertà, che, diventato bestia di « servigio, ricompensa con le sue fatiche quella so- « cietà che egli ha offesa ». — « La pena di morte « (diss'egli) non è utile; perchè porge esempio di « atrocità in ispettacolo agli uomini; ed è un as- « surdo che le leggi, le quali sono l'espressione della « pubblica volontà, e fatte per detestare e punire « l'omicidio, ne commettano uno esse medesime; e « per allontanare i cittadini dall'assassinio vengano « ad ordinare un assassinio pubblico come riprova- « zione di quello che fu compiuto dal delinquente ». A questi argomenti poi egli aggiunse quello che emergeva, a sentir suo, dal fondamento stesso del diritto nella società di punire. Se la società è una creazione degl'individui, formata dalla cessione che essi fanno alla medesima dei loro diritti per la necessità di conservarli, non è ammissibile che l'uomo individuo nello stringere il patto sociale abbia ceduto il diritto, che egli non ha, di distruggere la propria esistenza. Egli ha ceduto, e cede quella mi-

nima porzione di libertà che è necessaria per la conservazione della vita sociale, come mezzo di assicurazione dell'individualità medesima nella sua persona e nei suoi beni. Ma questa conservazione della coesistenza sociale si ottiene, non già con l'estremo supplizio del delinquente, bensì con la certezza e con la giusta misura del punire.

Da tutte queste considerazioni trasse il Beccaria, come sintesi della sua grande filippica, il monito che *la pena, per non essere una violenza di uno o di molti contro un privato, deve essere essenzialmente pubblica, pronta, necessaria, la minima delle possibili nelle date circostanze, proporzionata ai delitti, dettata dalle leggi.*

E qui, a riassumere l'importanza del Beccaria e i servigi che egli rese alla scienza del Diritto penale, crediamo opportuno riprodurre le parole con cui l'insigne criminalista francese Hélie nel 1856 chiudeva il suo Discorso d'introduzione al libro *Dei delitti e delle pene*, ed al Comentario che egli vi aggiunse:

« *Beccaria è stato il vero riformatore delle nostre leggi penali.* Se il suo libro non ha l'apparato di un opera scientifica, se non ispiega le ricchezze della erudizione, se respinge anche l'appoggio della discussione, la sua potenza, sebbene abbia minor grandezza, non lascia di essere reale. Più nutrito di scienza, egli non avrebbe guidato l'opinione pubblica che ha fatto leggi i suoi teoremi, e fors'egli sarebbe stato meno ardito nelle sue concezioni ».

« La sua ragione luminosa e il suo ardente amore per la giustizia, ecco le due forze che lo han sostenuto nel suo cammino a traverso di una materia che egli poco conosceva. Esse gli son bastate per abbattere le vecchie legislazioni, già accasciate sotto il peso dei loro abusi, e per ischiacciare col sentimento della loro debolezza i dotti criminalisti del secolo XVIII. Ma non si è quivi arrestata, come si pensa generalmente, la sua opera ardita. S' egli ha coverto il suolo di ruine, ha in pari tempo, non ricostruito, ma apparecchiato la ricostruzione del novo edifizio della legislazione moderna. Egli ha additato il terreno ove questo debbe essere innalzato; egli ne ha scavato le fondamenta; egli ne ha preparato i materiali; egli ne ha designato le proporzioni. Quando egli difendea la causa della riforma, ne mostrava lo scopo. Quando svelava gli eccessi della pratica giudiciaria, egli rivelava ad un tempo le grandi leggi morali che saranno il fondamento eterno della giustizia penale. Ecco il titolo incontrastabile della sua memoria. »

« Spirito entusiasta e meditativo, passando il suo tempo a sognare migliori destini per l'Umanità, egli viveva in una sfera serena, e svolgeva con calma le sue teoriche come l'avrebbe fatto un legislatore, il quale non pensa a fortificarle di argomenti, tanto era il convincimento ch'egli aveva che esse fossero fondate. Egli cercava la verità con candore; e, se ha lasciato cadere sul suo passaggio più di un errore, i suoi stessi detrattori non han mai accusato

la sua buona fede. Del rimanente egli arriva quasi sempre mercè il solo intervento del suo buon senso alle idee vere; ma in cambio di esporle con chiarezza, invece di dedurle le une dalle altre logicamente, non le enuncia che a metà, e pare che si compiaccia a lasciarle indovinare anzi che a mostrarle. Il suo libro non deve esser letto, ma dev'essere meditato. Esso è un suolo fertile che il lavoro feconda. Il suo pensiero insomma era molto più innanzi del suo tempo; perchè anche oggi, che la maggior parte delle sue idee sono state consacrate dalla legislazione, il progresso sembra che consista nello adottar quelle che non vi sono peranco penetrate. Vi ha pochi uomini di cui si possa dire altrettanto, quando un secolo è passato sulle opere loro (1). »

L'apparizione del libro *Dei delitti e delle pene* non fu un fatto individuale, nè un momento fugace, ma un rinnovamento, nella storia della scienza e della legislazione sulla punizione dei delitti. Esso fu il segnale di una grande rivoluzione, che, prima di aggredire tutto l'edifizio del passato nelle sue radici, l'aggredì nei suoi eccessi, che erano stati, e conti-

(1) Oltre lo splendido lavoro di Faustin Hélie, due eccellenti monografie han messo in mostra i grandi meriti del Beccaria. L'una è del prof. Pasquale Villari; l'altra è del rimpianto Cesare Cantù col titolo: *Beccaria e il Diritto penale*, pubblicata prima in italiano, e di poi tradotta in francese ed ampliata con note ed addizioni di Lacointa e Despech (Paris, 1885).

nuavano ad essere più appariscenti e più rivoltanti. E dirittamente il Nypels sentenziò che il libro del Beccaria fu il punto di partenza di tutte le opere posteriori sulla riforma del Diritto penale, e l'istrumento più efficace di questa riforma. Come prima esso vide la luce, in breve ora se ne moltiplicarono le edizioni in gran copia. Nel 1764 esso era stato pubblicato senza il nome dell'autore. E già dopo pochi mesi ad una col nome di Cesare Beccaria fu salutato in Europa come una grande rivoluzione. Invano il Muyart de Vouglans ed il Jousse, dotti criminalisti, in Francia levarono voci di accusa contro esso. Invano un frate veneto, il Facchinei, scagliò plebee ingiurie contro l'autore. Lo spirito dei nuovi tempi circondò del suo plauso le idee nuove e generose del riformatore. Il libro ebbe traduzioni in Germania, in Olanda ed in Ispagna. Ma soprattutto in Francia ne vennero a luce varie traduzioni, delle quali la prima fu dell'abate Morellet. Gli Enciclopedisti lo colmarono di lodi. Un comento di esso fu scritto da Voltaire (1); altri comenti vi apposero il Diderot, il Morellet, il Brissot de Warville. La Società di Berna gli decretò il premio stabilito per il miglior libro. E parecchi uomini altolocati in Italia e fuori, ed anche vari Sovrani di Europa, lo coronarono del loro plauso.

(1) Londra, 1766. V. Collez. di BRISSOT DE WARVILLE, *Bibliothèque philosophique du legislateur*, etc. (Paris, 1782-86, 10 volumi in 8.°).

Un duplice movimento tenne dietro all'apparizione di questo libro. Dall'un canto si destò un gran numero di pubblicazioni che fecero eco alle idee riformatrici della giustizia penale; e parecchie Società scientifiche formularono quesiti con promesse di premi, sui modi di migliorare le instituzioni penali; e tanto ebbe di efficacia la voce dei propugnatori della riforma penale da divenire in breve un bisogno dominante l'affermarsi della umanità come compagna indivisibile della giustizia nella punizione dei delinquenti.

Dall'altro gli stessi Governi si scossero di fronte al movimento scientifico ed all'opinione pubblica e cominciarono ad accogliere alcuna delle nuove proposte. Così vennero fuori i miglioramenti nelle leggi della Prussia, e la riforma della penalità iniziata in Austria da Giuseppe II con l'abolizione della tortura, e la Prammatica Napoletana del 1774 che ingiunse ai giudici la motivazione dei giudicati, e la Ordinanza di Luigi XVI in Francia che decretava l'abolizione della tortura in modo provvisorio. E Caterina II, imperatrice delle Russie, instituendo una Commissione per la riforma delle leggi, pubblicò le analoghe *Istruzioni* sui principii che doveano servir di base alla riforma medesima; e in queste furono trascritte letteralmente parecchie delle proposte contenute nel libro del Beccaria.

Ma per ciò che concerne l'Italia non è fuor di proposito spendere più speciale discorso sul movi-

mento provocato dal grande pubblicista nel dominio della scienza e in quello della legislazione.

Quanto alla scienza, vari lavori furono associati al libro *Dei delitti e delle pene*, i quali con maggiore ampiezza si occuparono del problema della riforma nella giustizia penale.

Un eletto ingegno della Sicilia, Tommaso Natale, marchese di Monterosato, diè fuori nel 1772 un elegante scritto, cui è titolo: *Della efficacia e necessità delle pene* (1). In esso, sebbene si combattesse l'opinione della illegittimità della pena di morte, pure si dimostrava con vigore di logica la necessità di riserbarla a fatti gravissimi; e propugnandosi il dettato che le pene, minacciate nelle leggi dall'Autorità sociale, hanno per fine o la emendazione del delinquente, o l'esempio del rigore come prevenzione di altri simili delitti per proteggere la pace e la sicurezza pubblica, vigorosamente affermavasi che non a severità delle pene nè l'uso di frequentissimi ed atrocissimi castighi, ma la moderazione nell'intensità della pena e la sua proporzionalità al delitto sono i mezzi più acconci ad assicurare l'osservanza delle leggi. E movendo da questo concetto, il pubblicista siciliano censurava la lunghezza dei procedimenti, la niuna proporzione serbata dai legislatori tra la pena e il delitto, i privilegi ecclesiastici e civili, il favore

(1) L'opuscolo era scritto fin dal 1760, ma non vide la luce se non otto anni dopo che il libro del Beccaria aveva fatto il giro di tutta quanta l'Europa.

che spesso invocano i colpevoli, e i pericoli cui erano esposti gl' innocenti; e poneva, come conclusione del suo lavoro, che il miglior mezzo di combattere il delitto nella vita sociale consiste nell' educazione politica, la quale sradica dal cuore la mala pianta delle passioni che sospingono l' uomo al delitto (1).

Gaetano Filangieri, che fu salutato il Montesquieu italiano, pubblicò la vasta opera, cui diè titolo la *Scienza della legislazione*, rimasta incompiuta nelle ultime sue parti per la morte prematura dell' autore. Il *Libro terzo* di questa ampia trattazione ebbe per materia il Diritto penale, che vi fu svolto largamente. Anch' egli assegnò come fondamento al diritto di punire il dogma, dominante ai suoi tempi, del patto sociale, insegnando che la società deve vendicare l'offeso in virtù del diritto che egli le ha ceduto; ed oltre la vendetta sociale, la pena deve esser esempio per difendere in avvenire i legittimi interessi della società e dell' individuo; ma fermò che la pena dev' essere proporzionata al delitto nei confini della necessità, perchè ogni rigore non necessario è contrario alla giustizia sociale. Il Filangieri espose nel suo libro un' ampia trattazione dei vari delitti con una sagace critica delle leggi antiche e moderne. Se si mostrò avversario del Beccaria sul problema della pena capitale, difendendo la

(1) *Della efficacia* ecc., con uno Studio critico del prof. Fr. Guardione ed una Introduzione del prof. G. B. Impallomeni (Palermo, 1895).

necessità di questa nel caso di delitti atrocissimi, e fondando questa necessità sulla stessa ipotesi del contratto sociale, in quanto la società ha ricevuto dai singoli il diritto della legittima loro difesa, pure egli in tutto il rimanente delle teoriche si mostrò concorde alle opinioni del pubblicista milanese. Così specialmente discendendo alla trattazione del giudizio penale, egli stigmatizzò il processo inquisitorio, avvolto nelle pericolose tenebre del segreto, censurò la lungaggine dei giudizi, condannò come delitto di lesa umanità la tortura, e propugnò i principii dell'*accusa popolare* e del *giudizio per giurati* secondo il sistema della procedura penale inglese, che storicamente egli rannodò al giudizio pubblico dei Romani.

Ma soprattutto sarebbe colpa non mentovare l'opera che un altro grande scrittore italiano diede efficacissima al movimento riformatore della giustizia penale. Il Beccaria, disconoscendo la trama storica della civiltà umana stigmatizzò con tutto il passato il Diritto romano. In quella vece Mario Pagano alle antiche concezioni platoniche e leibniziane su l'ordine morale contemperò le nuove concezioni sulla libertà, figlia del secolo XVIII e della filosofia francese; il perchè, lungi dall'accogliere il dogma, dominante dei suoi tempi, del *contratto sociale* come fondamento del Diritto, egli propugnò la dottrina della società come *necessità di fatto,* e come il vero stato di natura dell'uomo. Per lui, prima della formazione dello Stato esisteva la società generale della specie umana, e con essa la legge, senza la quale nessuna

società potrebbe giammai sussistere. Egli non stigmatizzò il Diritto romano, nè i pronunciati dei giureconsulti antichi, in cui si contengono dottrine assai splendide tratte dalla più profonda filosofia. Ma soggiunse del pari che la filosofia dei suoi contemporanei aveva dissipato le tenebre create dalla giurisprudenza degli interpreti, sottoponendo a severo esame molte opinioni ciecamente seguite nel foro. Così, senza invocare a fondamento della punizione dei delitti un ipotetico patto sociale, sentenziò che i delitti non sono stabiliti come tali dalle opinioni degli uomini, sicchè la legge sociale non muta la natura dell'uomo, nè le sue vere attenenze col mondo. E però, secondo lui, il delitto è la violazione di un diritto naturale o civile dell'uomo; e la pena è la *perdita di un diritto* per un *diritto violato.*

Questa dottrina egli espose nel libro sui principii del Diritto penale; ed oltre a questo egli pubblicò l'importante scritto: *Sul processo criminale.* Egli ivi delineò la storia critica delle norme regolatrici dei giudizi penali; ed esaminando il *giudizio pubblico* dei Romani ed il processo barbarico, e ponendo a riscontro tra loro il giudizio penale dell'Inghilterra e il processo inquisitorio, rilevò i vizi di questo per il segreto che l'informa, senza niuna guarentigia per l'innocenza, stigmatizzò i procedimenti privilegiati con forme abbreviate in nome della ragione di Stato, mise a nudo gli orrori della *tortura*, e lasciò ai posteri moniti rilevanti sulle intime attenenze di un normale procedimento giudi-

ziario con la libertà dell'uomo e con la civiltà dell' umana convivenza.

Il movimento scientifico trasse seco in alcuni fra gli Stati italiani l'impulso delle riforme. Ma soprattutto è da mentovare la Riforma di Pietro Leopoldo; data in Toscana nel 1786. Essa può dirsi, in raffronto dei tempi in cui apparve, uno dei più splendidi monumenti legislativi del secolo XVIII, e può considerarsi come un legato che il secolo XVIII, nel suo chiudersi , lasciò ai legislatori del secolo XIX.

Essa fu dominata dagli intendimenti più salutari verso la società umana, e più generosi ad un tempo verso gli stessi individui che sono o colpevoli di delitto o accusati di esso.

Informata dallo spirito delle grandi innovazioni, essa si fondò sul convincimento razionale che la mitigazione delle pene, congiunta con la più esatta vigilanza per antivenire i delitti, e mercè la celere spedizione dei processi e la prontezza e la sicurezza della pena dei veri delinquenti, diminuisce anzichè accrescere il numero dei delitti , e segnatamente quello dei più atroci.

Su questo fondamento la Legge Leopoldina mutò dalle sue radici il sistema penale. Innanzi tutto essà abolì la pena di morte anche pei delitti più gravi, e a questa surrogò, col nome di *estremo supplizio,* la pena dei lavori pubblici in perpetuo. Essa abolì del pari la pena del bollo , quella dei tratti di corda , non che la mutilazione di membra. Vero è che nel catalogo delle pene essa conservò le staffilate, la go-

gna, la frusta pubblica e la pena dei pubblici lavori a tempo. Alcune di queste pene risentono l' efficacia delle instituzioni del passato; ma non tolgono il grande progresso che già si era manifestato per l' abolizione delle altre pene. E d' altro canto non v'è innovazione negli instituti sociali, che non tragga seco di necessità la conservazione di qualche cosa appartenente all' antico sistema.

Ancora la Riforma Leopoldina abolì la pena della confiscazione del patrimonio del condannato per gravi delitti, non dovendo lo Stato impinguare il suo erario col magistero della punizione del delitto. Fu interdetta qualsiasi transazione pecuniaria, che, secondo l'antico sistema, poteva aver luogo tra il colpevole ed il Fisco, a cagione di delitto; e questa norma fu stabilita come norma generale, quale che fosse il ceto cui il colpevole apparteneva. E se fu conservata la pena pecuniaria, il provento di essa fu stabilito dover costituire un fondo destinato ad ottenere che lo Stato procuri una riparazione dei danni alle vittime del delitto, ed una riparazione similmente a coloro che innocenti furono perseguiti e carcerati per imputazione penale.

A queste norme governatrici del sistema penale Pietro Leopoldo, nella sua Riforma, aggiunse un sistema di incriminazione e di punizione fondato sul concetto che la gravezza maggiore o minore derivante dalla intrinseca natura del delitto debba essere il criterio misuratore della pena. E qui non è da omettere che la Riforma, oltre la determinazione

di questa gradazione derivante dalle sue norme espressamente stabilite, per molti casi affidò alla potestà del giudice ampia estensione nella determinazione della pena sì dal lato qualitativo e sì dal lato quantitativo. Se non che essa cercò di rattenerne l'abuso, in quanto che, nel processo d'individuazione per determinare la responsabilità speciale del colpevole, il giudice non poteva superare una quantità fissata dalla pena legalmente, ed oltre a ciò doveva minutamente esporre nella sua sentenza i criteri di fatto e di diritto che lo aveano guidato nella determinazione della pena.

L'enumerazione dei vari delitti nelle relative loro specie offre altresì con la Riforma Leopoldina notevoli considerazioni. Se per l'efficacia della tradizione sulla necessità che incombeva allo Stato di proteggere con ogni energia la religione e la moralità della vita, gravi pene furono fermate per le offese alla Divinità, come l'eresia, il sacrilegio, il sortilegio, la bestemmia, non che per le offese al buon costume, come lo stupro, il ratto, l'incesto, la venere nefanda, e specialmente ove questi fatti per la violenza che li accompagnava richiedessero severa punizione, pure la Riforma Leopoldina si mostrò informata alle idee di rinnovamento sociale, che già si appalesavano vigorose al cadere del secolo XVIII, nella trattazione che essa fece dei delitti contro la vita e la personalità dello Stato. Essa volle eliminare persino il nome divenuto odioso del *delitto di maestà*, a cagione dell'abuso della potestà sociale nella incriminazione

di varie azioni ancora men gravi, equiparate a delitto di maestà, come era per esempio il caso del delitto di falso nummario. E così la pena estrema fu riserbata per i più gravi tra i fatti che attaccano la Sovranità dello Stato; e per i men gravi fu del pari stabilita una pena minore. E il falso fu annoverato dirittamente tra i delitti comuni. E il contrabbando fu avvisato con criteri di maggiore mitezza, quando non fosse accompagnato da violenze contro la persona. E i delitti patrimoniali non ebbero più ad esser puniti, ove fossero scevri dai delitti contro la persona, con le gravi pene corporali dell'antica legislazione.

Soprattutto poi nel dominio relativo ai giudizi penali la Riforma Leopoldina consacrò norme della più alta importanza.

E per fermo, sebbene non ancora si fosse in essa formalmente attuato il grande concetto, enunciato dal Beccaria, che il giudizio penale debbe essere celebrato innanzi alla *coscienza pubblica*, mercè la pubblicità del dibattimento, vari innovamenti furono adottati che prepararono il terreno a radicali miglioramenti.

Innanzi tutto il legislatore toscano proclamò che non dovesse nè l'accusatore nè l'accusato essere costretto al giuramento. Esso aggiunse che nemmeno i testimoni potessero esservi costretti durante il processo informativo; ma soltanto a richiesta dell'accusato si potesse al testimone deferire il giuramento. Ed in ogni caso fu statuito che il testimone non si

dovesse *sperimentare col carcere*, se non fosse pienamente provata in lui la scienza di quei fatti dei quali egli si mostra ignaro.

Al processo informativo doveva tener dietro la ripetizione dei testimoni. Il mandato di cattura non doveva in avvenire spedirsi contro un imputato, se l' imputazione concernesse delitto punito con pena pecuniaria; e per gli altri delitti rimase al prudente arbitrio del giudice lo spedirlo, come rimase allo stesso prudente arbitrio ammettere l'abilitazione del carcerato allo stato di libertà provvisoria. Ma quello che è più rilevante per queste norme sta nell'essersi proclamata l'abolizione delle *prove privilegiate*, quale che fosse l' atrocità del malefizio, nell'essersi proclamato che la contumacia dell'accusato debbe risultare dopo iterate citazioni legali, che la contumacia dell'accusato con la sua latitanza o assenza dallo Stato non debba considerarsi come una confessione tacita del delitto a lui attribuito, ma al massimo come un indizio da aggiungere alle altre prove che si fossero acquistate della sua reità; che la sentenza di condanna profferita in contumacia, ove si tratti di pena afflittiva di corpo, rimanga sospesa, di guisa che, ottenuta la presenza del reo, sia per arresto, sia per ispontanea presentazione, la sentenza si avea come non profferita, e il giudice dovea dare nuova sentenza, riesaminando la causa in contradditorio dell'accusato e tenendo conto delle sue difese alle quali egli venne ammesso come i rei presenti.

In generale poi per effetto di questo stesso dettato

la Riforma Leopoldina abolì l' istituto anteriore del *fuorbando* pei profughi, in virtù del quale il contumace, dichiarato *eslege*, come pubblico nemico, poteva essere da chiunque impunemente ucciso.

E da ultimo solennemente (§ XXIII) fu scritto nella Riforma Leopoldina:

« Confermiamo con la nostra sovrana autorità e con speciale determinazione l'*abolizione della tortura*, già da più tempo con nostra approvazione messa in disuso nei Tribunali del Gran Ducato, siccome non eccettuato verun caso, nè veruno degli effetti per i quali era stata nei processi criminali per l'addietro praticata ».

Le riforme legislative della Francia rivoluzionaria, segnatamente in materia penale, furono l'effetto di questa rinnovazione scientifica inaugurata in Italia nella seconda metà del secolo XVIII. Se Cesare Beccaria disse che egli era un prodotto della filosofia francese, egli fu pure celebrato da giuristi francesi del secolo XIX come il vero grande riformatore delle leggi penali della Francia (1).

La parola novatrice scritta nel libro *Dei delitti e delle pene* fu fecondata in Francia e popolarizzata dal Voltaire, dal Servan, dal Morellet, dal Brissot de Varville, dal Marat, dal Rousseau e da altri molti. E le riforme timidamente iniziate dai Governi verso la fine del secolo XVIII furono superate dalla grande ebul-

(1) F. Hélie, *Beccaria*, Paris, 1855.

lizione sociale che fu la Rivoluzione del 1789. Chè anzi ben si può affermare che le teorie scientifiche dei novatori nel dominio del Diritto penale preparono come primo incitamento quel movimento radicale che si costituì come nuovo evangelio sociale nelle tre grandi fromule della *libertà*, dell'*eguaglianza* e della *fraternità* nell' umana convivenza.

Già la *Dichiarazione regia* di Luigi XVI, nella Convocazione degli Stati generali, preparava la riforma della legislazione penale. Imperocchè quanto alla penalità si chiedeva con essa l'abolizione dei supplizi crudeli e della confisca, la limitazione nei modi di esecuzione del supplizio capitale applicato soltanto ai delitti atroci, e si raccomandava la mitezza delle pene, non che la loro eguaglianza e proporzione con la gravezza dei delitti. E quanto al procedimento penale, si richiedeva l'abolizione della tortura, la pubblicità dei processi e dei dibattimenti giudiciali, e l'abolizione delle Commissioni giudicatrici e l'introduzione dell' instituto dei giurati.

Quando venne fuori al 1789 la celebre *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, furono in essa nettamente formulate le norme essenziali della giustizia punitrice rispondenti alla progredita coscienza del diritto individuale. E pregio dell' opera è il riprodurle.

« La legge (si disse) non ha il diritto di proibire che le azioni nocive alla società. Tutto ciò che non è vietato dalla legge non può essere vietato all' individuo umano, e niuno può essere costretto a fare ciò che la legge non ingiunge » (art. 5).

« Niuno può essere accusato nè arrestato, nè detenuto che nei casi determinati dalla legge, e secondo le forme da essa stabilite. Coloro che sollecitano, spediscono, eseguono o fanno eseguire ordini arbitrarii, debbono essere puniti, mentre il cittadino, chiamato, o arrestato in virtù della legge, deve obbedire, e, resistendo, si rende colpevole (art. 7 »).

« La legge non deve fermare che pene nettamente ed evidentemente necessarie: e niuno può essere punito altrimenti che in virtù di una legge stabilita e promulgata anteriormente al delitto, e legalmente applicata (art. 8) ».

« Ogni uomo si presume innocente finchè non si è dichiarato colpevole; e però, se si giudica indispensabile arrestarlo, ogni rigore, non necessario per assicurarsi della sua persona, deve essere dalla legge severamente represso (art. 9) ».

SE UNA SERVITÙ DISCONTINUA APPARENTE

POSSA ESSERE STABILITA COLLA DESTINAZIONE DEL PADRE DI FAMIGLIA

—

MEMORIA LETTA ALL'ACCADEMIA

DAL SOCIO

PASQUALE FIORE

—

I giuristi antichi e moderni sono concordi nell'ammettere che la servitù per destinazione del padre di famiglia debba ritenersi costituita in forza della volontà presunta, dedotta dallo stato delle cose da lui posto o lasciato.

Dato che un fondo appartenente ad uno venga ad essere diviso, e che tra una e l'altra delle due parti separate sussista uno stato materiale di cose, dal quale risulti una servitù, bisogna ammettere che quello stato di cose, che prima non era altro che un servizio stabilito dal proprietario del fondo per maggiore utilità del medesimo, diventi una servitù tra i due fondi, che in virtù della separazione vengono ad appartenere a due proprietarii. Si devė infatti presumere che la loro volontà reciproca sia stata di volere mantenere la servitù risultante dallo stato delle cose.

Uno dei primi che considerò l'apparenza, come efficace di per sè stessa per ritenere la presunta vo-

lontà di costituire una servitù, fu Bartolo. Nel suo commento alla L. 1 DIG. *De ser. legata* 33, 3, egli così scrive « *Quum quaeritur an rei venditae vel legatae debeatur servitus illius actus qui erat apud alienantem ex alia re alienantis, sic distingue: aut ille erat actus servitutis habentis causam continuam et permanentem, et servitus videtur imposita.... Aut habebat causam discontinuam et non permanentem, et tunc servitus non videtur imposita, sed poterit agi ut imponatur* ».

E quale è la ragione per la quale egli sostenne che dovesse ammettersi la servitù ogni volta che vi fosse una causa apparente? Rispetto agli atti di ultima volontà egli disse « *Quia videtur testator imponere quod habeat causam permanentem* » e rispetto agli atti di alienazione « *Quia videtur imposita servitus ut sustineat onera permanentia, quae ipso actu sustinebat, maxime si contrahentes hoc sciebant* ».

Notiamo quindi che fin da prima, quando cioè Bartolo ravvisò nella presunzione di volontà desunta dallo stato delle cose un mezzo per costituire la servitù, l' *apparenza* fu considerata sufficiente a costituirla. Si ammise, in altri termini, la presunzione di volontà, desunta dai segni permanenti fissi, ed idonei ad affermare la deliberazione dell'animo del proprietario, e dell'acquirente che le cose dovessero stare in tale o tal altro modo *perpetui usus causa. Videtur actum quod ita stet uti stat.*

Si ritenne quindi che tale sua volontà dovesse reputarsi accettata dall'acquirente in forza del tacito consenso da parte di lui, desunto dall' accettare il

fondo nelle condizioni visibili ed esistenti per dar luogo alla servitù e senza preoccuparsi se il fatto dell' uomo fosse o no necessario all' esercizio della medesima.

Bisogna avvertire attentamente che Bartolo distinse lo stabilimento della servitù per usucapione e lo stabilimento della servitù per presunta volontà dedotta dallo stato dei luoghi, che è stata poi denominata per destinazione. Rispetto all'acquisto per usucapione egli volle la continuità e l' apparenza « *ut prescribatur servitus quaeritur quasi possessio servitutis, sed ista quasi possessio nihil aliud est quam adversarii patientia: haec autem patientia non potest esse, nisi duobus concurrentibus, quod ego utar et ipse sciat* » (continuità ed apparenza). Rispetto invece alla servitù denominata *per destinazione* disse: « *videtur testator imponere quod habeat causam permanentem* ». « *Videtur imposita servitus ut sustineat onera permanentia, quae ipso actu sustinebat* ».

Bartolo avea però soggiunto « *maxime si contrahentes hoc sciebant* ». Su questa ultima frase di Bartolo sorse la disputa nella scuola. Egli avea detto che per ammettersi la presunzione era richiesta l' apparenza, ma che per suffragare la presunzione occorreva la scienza delle parti.

Quando si trattò di determinare se, tenuto conto dello stato delle cose, si dovesse ammettere la scienza delle parti a fine di ritenere stabilita la servitù col presunto consentimento, la scuola disputò lungamente, e così si aprì un largo campo alla casi-

stica, ed alle opinioni discordi, ma non è il caso di discettare su tale punto (1) e di esporre come oscillò pure la giurisprudenza (2).

L' incertezza che si era determinata nella scuola circa l'efficacia dell'apparenza per stabilire in virtù di essa lo stabilimento della servitù per destinazione, influì a rendere incerte le disposizioni consacrate negli statuti e non concorde la dottrina degli scrittori, e la giurisprudenza. Secondo alcuni statuti, il consenso espresso fu reputato indispensabile per costituire una servitù, consequentemente fu tassativamente richiesto l'atto scritto per stabilirla (Statuto di Parigi art. 216, di Calais art. 202, di Orleans 228, di Metz tit. 13 art. 22). Secondo altri statuti invece ritenendosi pure che il consenso fosse indispensabile per stabilire le servitù urbane, fu ammesso che esso potesse emergere « par lettres ou autres preuves suffisantes » e quindi sotto l' impero di tali statuti fu ritenuto che l'apparenza determinata dallo stato delle cose dovesse reputarsi efficace a stabilire la servitù, perchè, siccome diceva Lauro, ne peut être exusé de l' avoir ignoré puis qu'elle est visible (3).

(1) Confr. Capycio, *Decisiones*. Coepolla che nel suo trattato *de servitutibus* fa un'esposizione accurata della teoria di Bartolo al Cap. 38. Il Cardinale De Luca nei suoi discorsi II n., 11 lib. II, n. 3, VI; XXXII. *Theatrum veritatis et justitiae* e taccio di altri.

(2) Vedi la Raccolta delle decisioni del *Sacro Regio Consiglio* fatta da D'Afflitto e pubblicata nel 1509.

(3) *Des servitudes réelles* Cap. IX , p. 245 e seg. il quale cita

Non ci pare però opportuno di esporre dettagliatamente come la questione sia stata regolata dai diversi statuti, e quale sia stata la dottrina degli scrittori che discettarono sulla costituzione della servitù per destinazione mentre i medesimi erano in vigore. Ci pare meglio bensì di esporre come la materia sia stata regolata dal codice francese per arrivare senza andare per le lunghe al Diritto italiano vigente.

Lo stabilimento della servitù per destinazione del padre di famiglia si trova regolato in Francia dagli articoli 692, 693, 694 che così statuiscono:

Art. 692. La destinazione del padre di famiglia vale titolo a riguardo delle servitù continue ed apparenti.

Art. 693. Non vi ha destinazione del padre di famiglia, se non quando sia provato che i due fondi attualmente divisi siano appartenuti allo stesso pro-

in sostegno della sua opinione LAMY sull'art. 73 della consuetudine di Etemps, CHAMPY sull'art. 189 della consuetudine MELUN THAURETTE sull'art. 84 della consuetudine MONFORT.

Confr. pure PACQUET DE LIVORNIÈRE *Regles de Droit français*, tit. 2 *des servitudes* n. 6; CHOPIN, *Sur la coutume*; D'ANJOU Liv. 3 *De la Prescription*; LOYS DE MOLICOTTE *sur l'art. 463 de la coutume de Maine.*

Un'accurata esposizione del Diritto consuetudinario relativa alla materia in discorso trovasi nella monografia di SIMONCELLI sulla *Servitù* per destinazione del padre di famiglia.

prietario e che egli stesso abbia poste le cose nello stato da cui risulta la servitù.

Art. 694. Se il proprietario di due fondi ereditarii, tra i quali esiste *un segno* apparente *di servitù* dispone di uno dei due fondi ereditarii, senza che il contratto contenga alcuna convenzione relativa alla servitù, essa continua ad esistere attivamente o passivamente in favore del fondo alienato o sul fondo alienato.

Il legislatore francese ritenendo in massima che lo stabilimento della servitù per destinazione riposi sul consenso presunto, ammette che tale consenso possa desumersi in modo certo sicuro, irrefragabile dallo stato dei fondi divisi, ogni qual volta la condizione delle cose sia tale da costituire una servitù. Esso dispone conseguentemente che quando sia provato che i due fondi divisi siano appartenuti prima allo stesso proprietario, e che egli stesso abbia posto le cose nello stato da cui risulti la servitù continua ed apparente, la destinazione del padre di famiglia vale titolo a riguardo dello stabilimento della medesima (art. 692, 693).

Nell' art. 694 quel legislatore contempla l' apparenza della servitù senza precisare i caratteri della medesima, se cioè si tratti di servitù continua o discontinua, e dispone che quando il contratto in forza del quale sia avvenuta la divisione del fondo appartenente allo stesso proprietario, non contenga alcuna convenzione relativa alla servitù, debba reputarsi che essa continui ad esistere attivamente o

passivamente a favore del fondo alienato o sul fondo alienato.

Conviene ponderare attentamente la disposizione dell'art. 694 e tener conto della dottrina degli scrittori che l'hanno interpretato e della giurisprudenza che l'ha applicato, essendochè il contenuto sostanziale di esso è conforme all'art. 633 sancito dal patrio legislatore come diremo in seguito.

Bisogna innanzi tutto avvertire, che nel codice francese i tre articoli che concernono la servitù per destinazione del padre di famiglia sono in ordine successivo.

Alcuni scrittori discutendo quindi intorno all'interpretazione dell'art. 694 hanno stimato di potere sostenere che tale articolo si riferisca pure alle servitù continue apparenti contemplate nel precedente art. 692. In esso trovasi infatti disposto che la destinazione del padre di famiglia vale quale titolo a riguardo delle servitù continue ed apparenti. Nel successivo articolo trovasi determinato quando sussista di fatto e di diritto la destinazione. Siccome poi nell'art. 694 il legislatore contempla gli effetti giuridici dell'apparenza senza indicare se intenda contemplare l'apparenza rispetto solo alle servitù continue o altresì rispetto alle discontinue, così alcuni giuristi hanno ritenuto che il legislatore seguendo l'ordine di idee già fissato nell'art. 692, vale a dire contemplando solo le servitù continue apparenti abbia inteso rispetto ad esse soltanto determinare gli effetti giuridici derivanti dalle circostanze da lui contemplate nell'art. 694.

Così la pensano Delvincourt ed altri (1).

Sono però in maggior numero gli scrittori che opinano che l'art. 694 contempli l'apparenza di per sè stessa, e che non vi sia luogo a distinguere, se si tratti di servitù continua o di servitù discontinua.

Ecco come si esprime Demolombe: « L'article 694 « est fondé sur la bonne foi, sur l' équité, lorsq'il « déclare que s'il existe au moment de la separation « des heritages un signe apparent de servitude, et « que les parties n'en aient rient dit, elle sont cen- « sées avoir voulu que les choses restent dans l'état « ou elles étaient et ou elles le voyaient » (2).

Rivier è tra coloro che considerano la disposizione dell' art. 694 come singolare. « L' article 694 », egli dice, « statue pour un autre cas que ceux prévu, par « les articles 692 et 693 : il n'est point necessaire « de recourir à ces dernieres dispositions: il resulté « de l'art. 694 que dans le cas qu'il prevoit, la ser- « vitude est maintenue par cela seul qu'elle est ma-

(1) Delvincourt, T. I, p. 376, 417; Maleville, IV, p. 221, 223; Favard, Repert. V, *Servitates*, Sez. 3, § 4, n. 3; Willequez, *Revue historique*, 1859, X, p. 197.

(2) Demolombe, *Traité des servitudes*, T. 2, n. 819, pag. 335. Confr. Pardessus, n. 288, 330; Duranton, III, n. 572; Demante, I, n. 707; Mourlon, I, p. 812; Ducaurroy, Bonnier et Ronstaign, II, p. 354; Aubry et Rau, II, p. 557, Latreille, *De la destination du père de famille*, n. 126.

« nifestée par un signe apparent, qu'elle soit conti-
« nue ou discontinue » (1).

Toullier non afferma la sua opinione in modo deciso, ma conclude che conviene lasciare alla giurisprudenza di determinare il vero senso dell'art. 694.

Ed ora vediamo come la giurisprudenza francese ha determinata la disposizione dell'articolo in discorso, quando si è trattato d'interpretarlo e di applicarlo.

Incominciamo coll'avvertire che, quantunque l'articolo 694 contempli il caso di separazione di fondo ereditario, qualora tra le due parti di detto fondo, che venga ad essere diviso, esista un segno apparente di servitù, la cassazione francese nell'interpretare il detto articolo ha ritenuto costantemente che esso deve essere applicato in ogni caso che avvenga la separazione di un fondo in più lotti, sia che essa avvenga in forza della separazione per divisione fra coeredi, sia che avvenga per vendita o altrimenti (2).

Tale massima è stata poi costantemente confermata (3).

(1) Rivier, *Code Civil annoté sur l'art. 694*, Jurisp. de la Cour de Cass. n. 193 e suiv.

(2) Vedi Cass. 26 avril 1837; 24 fév. 1840; 17 nov. 1847, *Journ. du Palais*, 2837; 1840 t. I, 1; 1847 t. II, p. 664.

(3) Paris 15 mai 1862; *Iourn. du Palais*, 1863, 534; Cass. 19 juin 1861, ivi 1863, 531; Cass. 7 avril 1863 ivi 1864, 647 e richiami ivi; Cass. 27 mars 1866 ivi 1866, 5, 48; Cass. 22 avril 1882 ivi 1883, 1, 291. La giurispr. della Corte di Cass. francese è sta

Il secondo punto sul quale richiamiamo l'attenzione si è che le Corti francesi hanno ritenuto che la costituzione della servitù per destinazione è l'effetto giuridico dell'apparenza, e che può verificarsi sia che si tratti di servitù continua, sia che si tratti di servitù discontinua. Esse invero hanno considerato l'apparenza di per sè stessa efficace a costituirla pel motivo, che ogni qual volta che esista il segno apparente che affermi la servitù, e che le parti non manifestino la loro volontà per escluderla, si deve presumere il loro consentimento tacito a che la servitù sussista, sia che si tratti di servitù continua che di servitù discontinua.

La Corte di Cassazione infatti nella citata sentenza del 4 febbraio 1840 così si espresse « l'art. 694 C. C.....
« est applicable même a une servitude discontinue,
« quand cette servitude a un principe légal, et que
« le cas d'enclave est manifesté par des signes tel-
« lement apparents, qu'ils n'ont pu échapper aux
« regards de l'acquereur du fonds asservi, et font
« présumer de sa part un consentement tacite ».

È opportuno avvertire che la sentenza fu pronunciata essendo consigliere relatore Troplong, il quale

bilita sulla massima così da essa formulata nella sua sentenza del 27 marzo 1866 che cioè: « L'art. 694 C. Nap. s'applique au cas ou les deux héritages ont été sépares par suite d'un acte de partage entre hérities ou légataires, non moins qu'au cas où ces héritages ont été sépares par le fait du proprietaire originaire, au moyen de vente, d'échange, ou de donation ».

colla sua speciale competenza sostenne che la disposizione dell'art. 694 dovea essere applicata in qualunque caso si fosse verificato lo smembramento di un fondo appartenente allo stesso proprietario. « Quelle « pourrait être la raison, egli disse, de cette diffé- « rence entre le partage et les autre actes qui opè- « rent le démembrement des héritages communs du « même maître ? Si l'art. 694 est fondé sur l'equité « et sur la bonne foi, est-ce que l'equité et la bonne « foi sont exclues des partages ? est-ce que les co- « partageants ne sont pas censés prendre la chose « dans l'état où elle se trouve avec ses servitudes « actives et passives (leg. 23, § 3 ff. de *Serv. praedior*, « *rustic*) ? est-ce que l'existance d'un droit de pas- « sage, qui se manifeste par une porte, par un che- « min et un pont, n'est pas de nature à frapper « l'esprit dans un partage, où tout est examiné et « expertisè tout autant et plus que dans une dona- « tion, par exemple, où le donataire prend sans di- « scussion ce que le donateur lui donne ? »

Il Troplong fondava la sua teoria su quella di Pardessus (n. 289), il quale avea sostenuto non esser necessario che lo stato dei luoghi costituisca una servitù continua ed apparente. L'art. 694 non lo richiede e si contenta di due circostanze: 1ª l'esistenza al momento della vendita di una servitù semplicemente apparente; 2ª il silenzio del proprietario a cui cessano di appartenere i due fondi dell'acquirente L'art. 694 sarebbe quindi una deroga all'art. 692, il quale statuisce che la disposizione del padre di fa-

miglia non vale titolo che a riguardo delle servitù apparenti e continue (1).

Nella costruzione fatta dal legislatore francese il titolo della costituzione della servitù apparente e discontinua è propriamente la destinazione del padre di famiglia e il silenzio delle parti, le quali di fronte al segno visibile apparente nel momento in cui avviene lo smembramento del fondo non dicono nulla per escludere la servitù. Il contratto non è infatti quello che costituisce la servitù, esso è bensì richiesto a solo fine di provare che non contenga alcuna clausola contraria per ritenere così esclusa la servitù discontinua risultante dai segni visibili ed apparenti. Dunque riesce chiaro che in forza della disposizione dell'art. 694 così come è stata chiarita ed interpretata dalla giurisprudenza, il segno apparente da cui risulta la servitù in forza del presunto consenso tacito (determinato dal silenzio da parte dell'acquirente del fondo servente) valgono a costituire la servitù discontinua per destinazione del padre di famiglia.

Richiamiamo finalmente tutta l'attenzione sull'ultimo punto che cioè, nel codice francese trovasi pure l'art. 691 che dice così: « Les servitudes continues « non apparents et les servitudes discontinues appa« rents o non apparents ne peuvent s'établir que par « titres. La possession même immemorial ne suffit

(1) Vedi TROPLONG, *Relazione alla Corte di Cassazione*, 24 février 1840. *Journal du Palais*, 1840, 1.

« pas pour les établir ». L'art. 630 del nostro codice civile ne è la traduzione letterale.

Or bene, in Francia si è disputato tra i giuristi e dinanzi alle Corti giudicatrici intorno alla costituzione della servitù per destinazione in base all'articolo 694. Si è discusso se la disposizione dell'articolo 694 doveva o no intendersi come ordinata a stabilire un diritto singolare, o se dovesse intendersi invece connessa con quella dell' art. 692 precedente, e se conseguentemente dovessero ritenersi o no contemplate nella detta disposizione le servitù apparenti fossero esse continue o discontinue, o le sole servitù apparenti continue.

È prevalsa nella dottrina e nella giurisprudenza l' opinione che l' art. 694 abbia sancita una regola speciale e indipendente da quella sancita all'art. 692 e che perciò fosse applicabile sia nel caso di servitù continua che in quello di servitù discontinua. Ora nè ai giuristi nè alle Corti giudicatrici è venuto in mente di sciogliere il nodo coll' art. 691.

Si avrebbe potuto anche in Francia sostenere per tagliar corto che, siccome il legislatore all'art. 691 sancisce espressamente che le servitù discontinue apparenti non possono stabilirsi che col titolo, così era ben inutile discutere se esse potessero stabilirsi per destinazione del padre di famiglia. Si avrebbe potuto infatti con inoppugnabile argomentazione addurre che, se nel contratto non vi fosse il reciproco consentimento espresso per stabilirla, non poteva essere il caso di ammettere la costituzione di una ser-

vitù discontinua per destinazione, essendochè resisteva a tale assunto la chiara ed espressa disposizione sancita all'art. 691, la quale statuisce che le servitù discontinue, sieno o no apparenti non possono stabilirsi che mediante un titolo.

Si è ritenuto invece che la disposizione dell'articolo 694 fosse una disposizione speciale, e che, quando un fondo appartenente allo stesso proprietario venisse ad essere separato in due e che tra le due parti del fondo diviso si trovasse un segno apparente da cui risultasse la servitù, e che le parti trattando di fronte al segno apparente non avessero detto niente per escludere il mantenimento della servitù, si dovesse presumere che esse avessero voluto mantenere attivamente o passivamente lo stato di cose e la conseguente servitù, fosse essa continua o discontinua, e che a ciò non potesse ostare la disposizione dell'art. 691, che esige assolutamente il titolo *ad hoc* per costituire una servitù discontinua apparente.

La costruzione della servitù costituita per destinazione del padre di famiglia, cosi come fu fatta dal legislatore francese, fu riprodotta nei codici italiani, che ne modificarono, migliorandola, la forma senza alterarne punto la sostanza.

Il Codice delle Due Sicilie riprodusse infatti all'art. 615 la disposizione consacrata all'art. 694. Il legislatore disse però così: « Se il proprietario di due fondi, tra i quali esiste un segno apparente di servitù, dispone di uno di essi senza che il contratto contenga veruna convenzione relativa alla ser-

vitù, questa continua ad esistere attivamente o passivamente in favore del fondo alienato o sul fondo alienato ».

Non si può contradire che tale disposizione è la riproduzione dell' art. 694 del Codice francese colla semplice modificazione risultante dalla interpretazione data al detto articolo dalla giurisprudenza che lo avea ritenuto applicabile alla separazione di un fondo in due comunque avvenuta.

Il Codice albertino mantenne lo stesso concetto nella disposizione sancita all' art. 652.

Quando si trattò di redigere il progetto del vigente Codice italiano il Ministro Cassinis riprodusse nella disposizione dell'art. 742 il concetto del legislatore francese. Lo stesso concetto fu mantenuto nel progetto Miglietti, e quando poi si trattò di dare alla legge l' ultima forma, soltanto la redazione fu migliorata mantenendo sempre il concetto sostanziale. Nel progetto Cassinis era scritto: « *cessando quei fondi* » il patrio legislatore invece sancì all' articolo 633, modificando in meglio l' espressione: « *cessando i due fondi* ».

A chiunque quindi consideri attentamente le cose, chiaro apparisce che la costruzione della servitù in discorso regolata colla disposizione dell' articolo 633, del nostro Codice Civile è sostanzialmente la stessa che quella consacrata nell' articolo 694 del Codice francese, e che si trovano alcune lievi modificazioni di forma tenendo conto opportunamente della interpretazione e determinazione data all' ar-

ticolo 694 dalla giurisprudenza francese. Basta infatti leggere attentamente i due articoli per esserne convinti. Secondo il Codice francese interpretato dalla giurisprudenza la separazione di un fondo in due avvenuta per divisione, per vendita o altrimenti fa nascere la servitù, quando esista un segno apparente e le parti non abbiano stipulato nel contratto alcuna convenzione relativa alla servitù. Secondo il codice italiano, quando il proprietario abbia poste o lasciate le cose nello stato dal quale risulti la servitù e che al momento in cui avviene la separazione del fondo in due fondi non vi sia stata tra le parti *alcuna disposizione* relativa alla servitù, questa deve ritenersi stabilita attivamente e passivamente a favore e sopra ciascuno dei due fondi separati.

Si può forse mettere in dubbio che la costruzione nella sostanza sia la stessa, quantunque la dicitura sia alquanto diversa?

Il patrio legislatore invece di dire come il legislatore francese « *quando esiste un segno apparente di servitù* » dice meglio e con più precisione la stessa cosa « *quando il proprietario lasciò le cose nello stato dal quale risulti la servitù* ». Con tali espressioni esso ritenne pure come presupposto idoneo a costituire la servitù per destinazione il segno apparente, ma tenendo conto delle dispute accadute in Francia circa l' idoneità del segno apparente, se cioè esso dovesse necessariamente essere fisso, permanente e continuo, intese eliminare ogni dubbiezza intorno a

ciò dicendo meglio all' articolo 632 « *stato di cose dal quale risulti la servitù* », con che volle stabilire che il segno apparente deve essere permanente.

Un'altra modificazione di forma e non di sostanza è la seguente: Il legislatore francese avea detto « *senza che il contratto contenga alcuna convenzione relativa alla servitù* »: il nostro dice bensì con forma più precisa « *senza alcuna disposizione relativa alla servitù* ». Ognuno deve però riconoscere che tali modificazioni e miglioramenti di forma non alterano punto la sostanza del concetto legislativo, e che abbiamo buona ragione per sostenere che la dottrina dei giuristi francesi per determinare il giusto concetto dell'articolo 694 deve avere un gran peso per determinare il concetto dell' articolo 633.

In Italia senza tener conto dei precedenti legislativi, si è pensato che ogni disputa debba ritenersi eliminata tenendo conto della massima sancita dal patrio legislatore all'art. 630, il quale statuisce espressamente che le servitù discontinue siano o non siano apparenti non possono stabilirsi che mediante un titolo. La grande maggioranza fondandosi su tale articolo ha sostenuto decisamente che l' art. 633 non puossi assolutamente intendere nel senso da ammettere che colla destinazione del padre di famiglia nelle circostanze determinate all'articolo 632 potesse stabilirsi una servitù discontinua ed apparente, perchè vi osta la massima sancita all' articolo 630 che inibisce espressamente di potere stabilire la detta servitù altrimenti che mediante un titolo.

Tale dottrina sostenuta dalla grande maggioranza dei giuristi italiani è stata consacrata dalla giurisprudenza uniforme e costante tanto che può sembrare un inconsulto ardimento il sostenere l'opinione contraria. Eppure in Francia, come abbiamo notato, trovasi sancita all'art. 691 la disposizione letteralmente conforme a quella dell'articolo 630 del nostro codice, ma i giuristi francesi non hanno pensato di sostenere che in forza di tale disposizione, non si potesse ammettere assolutamente che una servitù discontinua ed apparente potesse stabilirsi altrimenti che col titolo. Si è bensì disputato nella scuola circa l'interpretazione dell'articolo 694, e la disputa si è agitata per mettere in armonia il detto articolo coi precedenti articoli 692, 693.

Ripetiamo che bisogna notare attentamente la circostanza. che nel codice francese le disposizioni sono consecutive. All'art. 692 il legislatore dice « la destinazione del padre di famiglia vale titolo a riguardo delte servitù continue ed apparenti ». All'art. 693 determina la destinazione del padre di famiglia; all'articolo 694 statuisce circa la servitù risultante dal segno apparente. La scuola si è divisa in due. Gli uni hanno sostenuto che trattandosi di tre articoli consecutivi dovesse ammettersi continuità di pensiero nella mente del legislatore, e che siccome esso all'art. 692 contemplava le servitù continue ed apparenti, così, disponendo al successivo art. 694 circa il segno apparente per costituire la servitù, il suo pensiero dovea volgersi alle servitù apparenti con-

tinue contemplate nel precedente art. 692, non già alle apparenti discontinue. Gli altri hanno invece opinato che l'articolo 694 si deve considerare come una disposizione speciale non connessa coll'articolo 692, e sostengono che il legislatore intese regolare il segno apparente, che sia indice della servitù, senza distinguere tra servitù continua e servitù discontinua e che in forza di detto articolo, la continuità e la perennità del segno debbano reputarsi di per loro stesse, efficaci a stabilire la servitù ritenendo che il segno apparente della servitù discontinua riveli pure la sua manifestazione continua, così come nel caso di servitù apparente e continua. In altre parole essi hanno detto che l'art. 694 contempla il segno della servitù, e che quando esso sia continuo, la continuità e la perennità di esso segno deve valere a stabilire sia una servitù continua sia una servitù discontinua (1).

Ecco come a tale proposito ragiona Solon: (2)

« Dans le cas dell'art: 694, la servitude est maintenue par le motif que les contractans ou les disposant sont présumés avoir voulu que la propriété vendue ou donnée fût livrée dans son *état apparent*. Cela aurait lieu lors méme qu'il ne serait nullement prouvé qu'en établissant les signes le proprietaire des deux immeubles eut voulu établir une servitude:

(1) Confr. Troplong, nel citato rapporto alla Corte di Cassaz. 24 febb. 1840; Pardeus N. 289 Merlin, *Rep. V. Servitude.*

(2) *Solon*, *Traité des servitutes reélles* n. 389.

il suffirait au légataire ou à l'aquéreur de dire: Les signes apparents m'ont fait croire à la servitude: sans eux je n'aurait pas acheté la chose ou acceptè le légs, et la servitude devrait étre maintenue. Les art. 692 et 693 établissent seuls la destination du pére de famille; l'art. 694 est regi par d'autres principes, il ne renferme qu'une disposition interpretative; il repose sur cette présomption que les signes apparents ont dù plus spécialement frapper les yeux des intéressé, et determiner leur consentement. »

Ci sia concesso di rammentare ancora una volta che mentre i giuristi francesi hanno tanto lungamente discusso e disputato circa l'interpretazione dell' art. 694 a nessuno ò venuto in mente di trovare un argomento decisivo per tagliare il nodo colla disposizione dell'art. 691 conforme a quella dell'art 630 del nostro codice civile.

I giuristi italiani hanno seguito un'altro cammino ed oramai si è formato presso di noi l'aforismo nella dottrina e nella giurisprudenza che nessuna servitù discontinua sia o no apparente possa stabilirsi altrimenti che mediante un titolo espressamente a ciò destinato, in forza di quanto dispone l'art. 630. Noi, pur essendo convinti che non potremo arrivare a modificare la dottrina della maggioranza, osiamo non per tanto manifestare un'opinione diversa.

Incominciamo coll' osservare che nel nostro codice la costruzione della servitù per destinazione del padre dì famiglia non si trova in articoli successivi come nel codice francese. Il patrio legislatore sta-

tuisce all'art. 629 circa lo stabilimento delle servitù continue ed apparenti e dispone che esse possono stabilirsi in forza di un titolo o colla prescrizione di 30 anni o per destinazione del padre di famiglia.

Esso disse così più correttamente che il legislatore francese, il quale così si esprime all'art. 692:

« La destination du pére de famille vaut titre à l'égard des servitudes continues et apparentes. »

Abbiamo detto più correttamente, perchè la destinazione non è la costituzione oggettiva della servitù come lo è il titolo. La servitù è bensì la conseguenza diretta e giuridica del fatto del padre di famiglia. Dato che egli abbia posto o lasciato le cose nello stato da cui risulti una servitù continua ed apparente, e non può occorrere altro per ritenerla stabilita rispetto ai due fondi che vengono ad essere separati.

Nel successivo articolo 630 il patrio legislatore statuisce come possono stabilirsi le servitù continue non apparenti e le discontinue siano o nò apparenti e dice che esse non possono stabilirsi che mediante un titolo. Si noti però che tale disposizione contempla il *fatto dell'uomo diretto unicamente ed appositamente a* stabilire una servitù discontinua e che conseguentemente non ha nulla che fare colla servitù stabilita per destinazione del padre di famiglia. Il legislatore intese escludere che le dette servitù potessero stabilirsi mediante prescrizione ed esige assolutamente il titolo.

Gioverà rammentare che Pisanelli, avea proposto

colla disposizione dell'art. 593, che le servitù di passaggio potesseso stabilirsi mediante prescrizione, purchè non si trattasse di passaggio abusivo, riproducendo così una disposizione che trovavasi nel codice sardo. Quando fu discussa tale proposta dalla commissione del Senato, essa non stimò di ammettere l'articolo per la difficoltà di determinare il carattere del possesso idoneo a prescrivere. Fu osservato che il possesso nelle servitù discontinue, avendo sempre carattere equivoco, incerto e precario, non poteva valere a costituire di per sè il titolo idoneo all'acquisto mediante la prescrizione. Fu quindi accolta la giusta teoria del Bartolo, il quale avea insegnato che la continuità e l'apparenza doveano reputarsi condizioni indispensabili per stabilire il quasi-possesso richiesto per la prescrizione, ed in conformità di tale sapiente precetto fu stabilita la massima sancita nell' art. 630.

Parecchi dei nostri giuristi ed anche le Corti giudicatrici, senza considerare che i principii, che devono governare l'acquisto delle servitù discontinue per prescrizione, devono essere ben diversi da quelli che devono governare l'acquisto delle medesime per destinazione, adducono le ragioni e gli argomenti dibattuti nel seno della commissione legislativa, quando si trattò di discutere sulla massima sancita coll'articolo 630 per sostenere la loro tesi circa l'acquisto delle servitù discontinue per destinazione. Ma a noi non pare che si possa invocare utilmente ciò che in tale circostanza fu detto dalla commissione legi-

slativa, essendo che la disputa cadde circa l'ammettere o nò lo stabilimento delle servitù discontinue ed apparenti mediante la prescrizione, e con ragione fu ritenuto a tale effetto indispensabile il titolo. Si noti bene però che la commissione ne discusse senza preoccuparsi di quello che poteva concernere l'acquisto delle medesime per destinazione del padre di famiglia.

Lo stabilimento della servitù per destinazione del padre di famiglia trovasi contemplato agli art. 632 e 633, i quali a nostro modo di vedere costituiscono un diritto singolare e speciale. La destinazione del padre di famiglia è pure un fatto dell' uomo, dal quale nelle circostanze determinate dal legislatore, può derivare una servitù; ma precisamente perchè esso rappresenta un fatto singolare e speciale, le norme sancite per regolarlo costituscono un diritto speciale e singolare.

La destinazione del padre di famiglia non può invero reputarsi come un fatto dell'uomo diretto unicamente ed appositamente a costituire la servitù. Il proprietario, il quale per ricavare una maggiore utilità dai fondi che gli appartengono fa certe opere in servizio dell' uno o dell'altro, non volge l'animo a stabilire una servitù, perchè *res sua nemini servit*, ma esercitando i proprii diritti dominicali fa sulla cosa sua quello che stima utile per usarne e goderne. Lo stabilimento della servitù non è quindi l' obbietto del fatto suo, laonde non si può riferire al medesimo la disposizione dell' articolo 630. La nascita e

l'acquisto della servità può essere bensì la conseguenza del fatto suo nell'eventualità che i due fondi cessino di appartenergli e che siano divisi tra lui ed un'altro proprietario. È in tali condizioni speciali e singolari che il legislatore regola le conseguenze del fatto giuridico colle disposizioni speciali consacrate agli articoli 632, 633.

All'art. 632 è determinato obbiettivamente il concetto della destinazione, cioè del fatto giuridico da cui possono derivare effetti giuridici, e non si può affermare che il legislatore lo contempli rispetto alle servitù continue ed apparenti o alle servitù discontinue ed apparenti. Esso dice infatti in un modo generale « la destinazione del padre di famiglia ha luogo, quando il proprietario abbia posto o lasciato le cose nello stato dal quale risulti la servitù ». Conseguentemente esso determina l'*apparenza*, dalla quale può risultare così una servitù continua come una servitù discontinua.

Se lo stato dei luoghi sia tale, che da essa risulti una servitù continua ed apparente, in forza della disposizione sancita all'art. 629 non occorre altro: non vi è bisogno del consenso delle parti per ritenerla stabilita, essendochè il fatto del proprietario deve reputarsi di per sè stesso efficace ed irrefragabile e deve valere di per sè stesso a stabilire la servitù così come vale con piena efficacia il titolo.

Se si tratti invece di servitù discontinua, ma apparente, vale a dire che la servitù discontinua si riveli dal segno manifesto apparente e non equivoco,

in tal caso, dato che le parti non abbiano nulla dichiarato per disconoscere quello che risultava dallo stato di fatto, si deve ammettere la giusta presunzione della loro reciproca volontà di mantenere lo stato delle cose come fu posto e lasciato, e la conseguente servitù che da esso risulti.

Come contradire tale conclusione, invocando l'articolo 630? Ma se come abbiamo avvertito esso contempla il fatto dell' uomo ordinato unicamente ed appositamente a stabilire la servitù, come può essere applicato alla destinazione del padre di famiglia, che non è al certo il fatto posto per stabilire la servitù, ma quello bensì dal quale in circostanze singolari ed in forza di disposizioni singolari può derivare la servitù?

Se il legislatore avesse voluto che il fatto singolare, a cui si riferisce la discussione in discorso dovesse rimanere esso pure sommesso alla disposizione dell' art. 630, a qual prò avrebbe sancita la disposizione singolare dell' art. 633?

Tale disposizione contempla il fatto speciale e lo regola con disposizione speciale consacrando il principio che fu posto innanzi da Bartolo. L' eminente giurista che avea reputato indispensabile la continuità e l' apparenza per l' usucapione, essendochè non si poteva altrimenti stabilire senza equivocare il quasi possesso necessario per effettuarla, ritenne invece che l' apparenza poteva valere a stabilire la presunta volontà di costituire una servitù. *Quum quaeritur an rei venditae vel legatae debeatur servitus illius*

actus qui erat apud alienantem ex alia re alienantis, sic distingue aut ille erat actus servitutis habentis causam continuam et permanentem, et servitus videtur imposita Aut habebat causam discontinuam et non permanentem, et tunc servitus non videtur imposita, sed poterit agi ut imponatur ».... maxime si contraentes hoc sciebant. Tale concetto di Bartolo che fu chiarito dalla scuola ed accettato in alcuni statuti, fu poi consacrato dal legislatore francese agli art. 692 e 694 e dal nostro negli articoli 629 e 633.

Lo stabilimento della servitù in tale sistema deriva unicamente dal fatto giuridico del padre di famiglia posto in essere e determinato dal segno apparente. Rispetto alle servitù continue e apparenti contemplate all'art. 629 essa è una specie di disposizione unilaterale. Rispetto alle servitù discontinue ed apparenti è il risultato della presunta volontà del disponente, che pose o lasciò le cose nello stato di cui risulta la servitù, e dell' acquirente che avendo visto i segni apparenti della sua esistenza e che non potendo addurre alcun pretesto d'ignoranza ed avendo accettate le cose come erano senza alcuna disposizione relativa alla servitù, venne così a prestare un consentimento tacito efficace a ritenerla stabilita.

Coloro che impastoiati dalla disposizione dell' articolo 630 riducono al nulla quella dell'art. 633 arrivano così a disconoscere tutti i precedenti storici che valgono a spiegare il giusto concetto del nostro legislatore.

In opposizione perfetta colla teoria da noi soste-

nuta sta quella consacrata nella dottrina della scuola e rafforzata dalla costante giurisprudenza. La maggioranza dei giuristi italiani ha infatti accolta la dottrina di Pacifici-Mazzoni che così avea scritto: « Con la destinazione del padre di famiglia non possono essere stabilite che soltanto le servitù che siano ad un tempo continue ed apparenti. Ciò risulta come per la prescrizione (??) così per la destinazione del padre di famiglia dagli art. 629, 630. Invero il primo stabilisce l'enunciato principio, il secondo indica in maniera limitativa il titolo come modo di costituire le servitù discontinue, o non apparenti, ed esclude perciò la destinazione del padre di famiglia » (1).

Il Ricci, che lo segue, così rafforza la sua argomentazione: « La presunzione non può basarsi sull'arbitrio, ma deve avere un fondamento razionale che la giustifichi.... Se esistendo i segni visibili la servitù sia discontinua può ritenersi che nell'intendimento del proprietario lo stato attuale delle cose avesse un carattere di precarietà, e quindi non può presumersi che siasi tacitamente voluto conservare in perpetuo quello che esiste per uno scopo precario e passeggiero » (2).

(1) PACIFICI-MAZZONI, *Servitù prediali*, II, n. 92. In senso conforme RICCI, *Diritto civile*, Vol. II, n. 452; CATTANEO e BORDA negli art. 649 e seg. PROMONTORIO, *Servitù prediali*, p. 139 e 142; DIONISIOTTI, *Servitù delle acque*, n. 572; BIANCHI, *Corso di legislazione agraria*, n. 256; SIMONCELLI, *La destinazione del padre di famiglia come titolo costitutivo della servitù*.

(2) RICCI, loc. cit.

Pochi scrittori hanno tentato di manifestare una opinione conforme a quella da noi esposta e tra essi va numerato Borsari, il quale nel suo commento agli art. 632, 633 dice: L'apparenza ossia lo stato visibile dei fondi, è sempre quello che parla agli acquirenti dei fondi che vengono a separarsi e questo linguaggio dei fatti è abbandonato alla sua naturale eloquenza, e la legge non s' incarica di restringerne la significazione. Ciò che vediamo è una servitù discotinua? Ebbene anche una servitù discontinua può acquistarsi e perdersi in questo modo (1).

Chironi non si esprime in modo deciso, ma crede che la legge si riferisca anche alle servitù apparenti sebbene non continue (2).

Sacchi sostiene la nostra tesi nel suo trattato sulle servitù recentemente pubblicato.

La giurisprudenza ha ribadito in modo fermo e costante l' aforismo che cioè le servitù discontinue apparenti non possono stabilirsi colla destinazione del padre di famiglia, ma che è indispensabile il titolo giusta l' art. 630 del Cod. civ. Hanno così deciso tutte le nostre Corti di Cassazione (3).

(1) *Commentario al Codice civile*, T. II, § 1299, p. 860.

(2) Nella *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, Vol. I, p. 287 Confr. pure Sacchi, *Trattato teorico pratico delle servitù prediali* Vol. I, § 5597, p. 641-43.

(3) Cass. di Napoli, 14 gennaio 1868; 20 agosto 1878, 3 luglio 1889; 3 agosto 1891, *Annali di Giurispr.*, II, 201; *Gazz. Trib.* XXIX, 266; *Gazz. Proc.* XXIII, 329, XXIV, 544. Cass. To-

Evvi però una magistrale sentenza della Corte di Cassazione di Firenze che avea avuto il coraggio di respingere l'aforismo, e la sua argomentazione suffraga mirabilmente la teoria da noi sostenuta. « L'articolo 632 del Cod. civ., disse la Suprema Corte, che propriamente definisce la destinazione del padre di famiglia, e così pure l'articolo successivo che la contempla, non parlano affatto di continuità essi si limitano a richiedere, in generale, senza alcuna distinzione, che le cose sieno state poste o lasciate dal proprietario nello stato dal quale risulta la servitù. È dunque evidente che nel concetto della legge la destinazione del padre di famiglia può aver luogo così per una servitù continua, come per una servitù discontinua, purchè risulti dal rispettivo stato dei fondi al momento della divisione; è evidente perciò che, per poterla invocare, basta che nel momento della separazione dei fondi posseduti dallo stesso proprietario, esista un segno apparente della servitù, e,

rino, 28 maggio 1869 (*Monit. Trib. mil.*, 1869, 592); 28 gennaio 1874 (id. 1874, 280); 5 marzo 1877 e 23 ottobre 1882 (*Bett.* 1883, 107); 11 maggio 1878 (*Racc.*, XXX, 1132); 10 aprile 1885 (*Giurispr. Tor.*, 1885, n. 452); 4 febbraio, 17 e 19 marzo 1886 (*Legge*, 1887, 23, *Foro ital.*, 1886, 602, 1887, 422); 28 novembre 1895 (*Annali*, 1895, I, 517); 28 aprile 1898 (*Giur. Tor.*, 1898, n. 313). Cass. Palermo, 3 agosto 1897 (*Legge*, 1897, 554). Cass. Roma, 27 marzo e 18 luglio 1892 (*Legge*, 1892, 503; *Corte Supr.*, 1892, 176); 6 aprile 1893 (id. 1893, 257); 29 marzo 1892 (*Legge*, 1902, 580); 22 agosto 1904 citata.

come soggiunge l' art. 633, che l' atto in forza del quale i due fondi cessano di appartenere allo stesso proprietario, non contenga alcuna disposizione relativa alla servitù » (1).

La medesima Corte riconfermò gli stessi principii colla sua sentenza del 12 aprile 1888 (2). Ma poi essa pure lasciandosi imporre dall' aforismo consacrato dalla scuola e dalla costante giurisprudenza, mutò parere (3) perchè ebbe a considerare che la sentenza da essa pronunciata nel 1866 era contraria a quelle degli altri Collegi ed alla dottrina prevalente.

Così stando le cose deve sembrare certo un vano ardimento da parte nostra il volere contradire la dottrina tanto concorde della scuola, suffragata dalla grande autorità della costante giurisprudenza. Pur non di meno non ci siamo arrestati di manifestare la nostra opinione.

Certi aforismi s' impongono, precisamente perchè nessuno osa affrontare da solo la lotta contro tutti coloro che l' accettano, e li sostengono, e tanto più difficile riesce di scuoterne l'autorità, quanto più cresce il numero di coloro che li accettano senza discuterli. Siccome però nulla vi è di assoluto e d' immutabile in questo mondo, così può pure accadere che, chi esamini le cose senza l' incubo della forza del-

(1) Sentenza dell' 8 marzo 1866, *Foro italiano* 1867, 724.

(2) Giornale *La Legge* 1888, 84.

(3) Sentenza del 28 novembre 1895, *Foro italiano*, 1896, p. 27,

l' autorità del maggior numero, possa trovare la nostra opinione ben fondata sulla ragione del Diritto, e giova pure sperare che qualcuna delle Corti Supreme possa avere la virtù e la forza di sottrarsi all' incubo della costante giurisprudenza.

Occorre però ben precisare la nostra teoria per eliminare gli equivoci posti innanzi da Ricci.

Il nostro presupposto è che lo stato dei luoghi sia tale da attestare un servizio non equivoco, permanente, perpetuo, stabile. Così ad esempio per ammettere la servitù di passaggio non potrebbe bastare che tra l'una o l'altra parte del fondo vi fosse una porta, dalla quale si potesse accedere e attraversando l' altra parte uscire per la Grande Porta sulla strada, dato che vi sia un' altra uscita sulla medesima di più lungo percorso, ma occorrerebbe bensì che vi fosse la via battuta; un ponte. Che per la servitù di getto d' acqua vi sia ad esempio una vasca costruita all' esterno con un tubo sporgente per far cadere l'acqua sul terreno sottostante. Un segno insomma visibile, permanente e fisso in guisa che, chiunque si trovi in presenza di quello stato di cose, non possa fare a meno di riconoscere che, stando le cose in quel modo, debba ritenersi stabilito così un servizio tra le due parti dello stesso fondo *perpetui usus causa.*

Data tale posizione di cose noi sosteniamo che, ogni qualvolta nel momento dell'attuale separazione del fondo in due fondi gl' interessati non abbiano nulla disposto per escludere quel servizio permanen-

te, perpetuo e visibile risultante dallo stato dei luoghi, la servitù *nasce allora*, *e si acquista* attivamente e passivamente a favore e sopra ciascuno dei due fondi separati, in forza della chiara disposizione dell' art. 633. *Nasce* e si *acquista*, perchè non si può escludere che la volontà dei contraenti sia stata di conservare le cose nello stato in cui furono poste e lasciate dal proprietario, e di perpetuare il servizio così come fu da esso stabilito, se nulla dissero in contrario.

Cosa c' entra in questo l' art. 630?

Il patrio legislatore agli art. 632, 633 contempla l' apparenza e ne determina le conseguenze giuridiche nelle circostanze da lui stesso determinate. Non avendo egli fatta alcuna distinzione circa il servizio che risulta dallo stato dei luoghi, a seconda che occorra o che non occorra il fatto dell'uomo per esercitarlo, ragion vuole che la sua disposizione sia intesa in modo generale e non esclusiva ritenendo che egli abbia inteso regolare le conseguenze dell'apparenza rispetto alle servitù, siano esse continue, siano esse discontinue.

Ciò noi sosteniamo perchè l'attribuire alla disposizione dell' art. 633 un significato generale è più utile e più consentaneo alla ragione delle cose:

perchè è più conforme alla tradizione giuridica italiana che s' inizia colla dottrina di Bartolo che distinse con grande maestria l' efficacia dell' apparenza rispetto all' acquisto della servitù per usuca-

pione e rispetto all'acquisto della servitù per destinazione;

perchè di fronte al Codice francese la discussione che si accentuò tra i giuristi fu motivata principalmente dalla materiale successione dei tre articoli, e non per tanto coloro che discettarono per interpretarli e per decidere, se gli art. 693, 694 (conformi in sostanza agli art. 632, 633 del nostro Codice civile) contemplino solo le servitù apparenti continue o altresì le apparenti discontinue, non pensarono certo di trovare nell' art. 691 del loro Codice (che è alla lettera riprodotto all'art. 630 del Codice nostro) la ragione decisiva per troncare ogni disputazione;

perchè infine riteniamo che di fronte all'autorità dell'aforismo tramandato con tanta perseveranza nella scuola e nella giurisprudenza, debba stare con maggiore forza l'autorità superiore della ragione del Diritto.

L'ARTE E LA SUA AZIONE SOCIALE

—

MEMORIA LETTA ALL'ACCADEMIA

DAL SOCIO

ALESSANDRO CHIAPPELLI

—

I.

Quanti furono in ogni tempo spiriti eletti, riconobbero nell'arte, questa alata figlia dell'anima, una forma ideale, necessaria ad accrescere ed ingentilire la vita. Ma questa perennità medesima dell' essere suo, se ci assicura delle sue indefettibili rinascite lungo la storia, non basta a renderla alcunchè di vitale, ove vengano mene le condizioni sociali propizie al suo prosperare meraviglioso. E poichè occorre un complesso di ragioni economiche, di disposizioni morali e spirituali a fecondare il terreno onde la gentil pianta dia fiori di grazia, è naturale che in una età autocritica come la nostra sorga il dubbio se i pregi stessi della vita moderna, ai quali nessuno vorrebbe rinunciare, non sieno impedimento alla vita dell' arte; e se il nostro stato sociale non sia cagione della presente sterilità artistica; a noi tanto più sensibile in questa multiforme ripresa dei

valori ideali nel mondo della cultura, alla quale da qualche anno assistiamo.

Dal secolo che noi abbiamo composto nel sepolcro, e — direbbe forse l'anonimo Manzoniano — con tutti gli aromati delle nostre parole e con tutti i lintei dei nostri scritti imbalsamato per l'immortalità della storia, passò in retaggio al secolo neonato quell'irrequieto anelito al poi, quel protendersi di tutto l'essere nostro verso una parola di vita, che noi chiediamo coll'anima sospesa ed intenta, ora alle nuove onde sociali che battono violente alle rive della vita: ora alle alle scoperte scientifiche che sieno rivelazione dei misteri profondi della natura , o alle invenzioni tecniche che sieno promessa di grandi trasformazioni civili; ora a nuove ed originali forme dell'arte che illuminino e consolino la vita, ora alle rifiorite idealità religiose che dissetino l'anima. Tutta la forza di tensione dell'anima antica verso una felicità oltremondana noi l'abbiamo convertita in questa aspettazione d'un migliore avvenire umano, d'una vita sulla terra più gloriosa e più felice, che noi sollecitiamo impazienti, e sovente immemori che la storia, come la natura, non ha fretta, e che i suoi giorni sono secoli. Non mai forse come nell'età nostra, età di preparazione e di germinazione, fu così acutamente e dolorosamente sentita la dissonanza fra l'ideale della vita verso cui l'anima si tende tutta e il disagio della realtà in cui ci muoviamo e viviamo. Qualcosa dell'anelito messianico, passato nell'anima occidentale, rivive in noi.

Ma da codesta antitesi fondamentale che costituisce la *stimmung* o il timbro della cultura moderna, si diramano poi tutte le altre fra cui s'è dibattuto il secolo declinato all'occaso, fra cui è sorto il secolo inaugurato. Forse esse accennano fin d' ora, lontanamente a comporsi in una superiore forma d' equilibrio (1), che restituisca agli animi inquieti l' antica armonia della vita. E certo, è segno di vitalità possente questo agitarsi fra opposte tendenze. Sono i conati dolorosi e fecondi della storia: sono i periodi in cui l'umanità sembra prossima a sciogliere il grembo doloroso per l'imminente generazione di nuove forme vitali; e noi tutti, operai del pensiero o uomini di azione, siamo cooperatori ed aiutatori, spesso inconsapevoli, di codesto parto augurato.

Ma intanto codesta polarità di forze discordi, derivante dal contrasto fra l' uomo antico e il nuovo in noi, quasi chè, come dice Fausto a Wagner, alberghino nel nostro petto due anime, si ramifica, e si moltiplica in mille forme. Nell' antitesi fra il dilatarsi degli ideali e dei sentimenti diffussivi e sociali e il risorgente individualismo: fra lo spirito democratico naturalmente parificatore, e il culto rinnovato degli eroi e dei dominatori, che dall' *ero-worship* del Carlyle da degradando fino alla *blonde Bestie* del Nietzsche; fra la tendenza ad un ordinamento giuri-

(1) Mi sia lecito riferirmi a quanto ne ho scritto nel mio libro *Voci del nostro Tempo*. Palermo - Milano 1903 p. 8 segg. 290 segg.

dico della società internazionale e l' irrompere dell' imperialismo conquistatore; fra il culto risorgente della forza e il sentimento della giustizia; fra il liberalismo economico tuttora resistente ed il protezionismo restaurato: fra il crescente spirito cosmopolitico e il sentimento nazionale riacuito; fra il socialismo accomunatore ed accentratore e le forze anarchiche e disgregatrici. Ai quali contrasti reali della vita si aggiungono e si congiungono tutte le antitesi ideali. Accanto alla valutazione incondizionata della intellettualità, proclamata già dalla scienza progredita e dominatrice, il rinascente bisogno di dar corso ai valori morali e alle forze direttive della vita; accanto all' abito critico della mente, frutto della saturazione scientifica dell' atmosfera ideale in cui viviamo, un rinnovato bisogno di ritornare alla spontaneità primitiva dell' arte, una rinascita della religiosità e della sensibilità del mistero, che giunge fino alle forme estreme del miticismo e dell' occultismo; accanto alla inquietudine del presente che si allarga in pessimismo, un impeto innovatore animato da una fede incondizionata nel pregio della vita e nelle idealità del progresso umano; accanto all' utilismo pratico sitibondo di ricchezza e di agi, il tenace ed amoroso rispetto delle cose antiche, e il rifiorito idealismo estetico.

Raccogliamo, di grazia, la nostra attenzione sopra una di queste antitesi, forse la meno dilaceratrice nel campo della vita, ma non meno delle altre significativa del tempo nostro e scendente colle sue radici

fino alle più riposte fibre del nostro essere, intendo dire la dissociazione odierna fra l' arte ed il lavoro. Chi istituisse una diagnosi penetrativa del nostro stato sociale, troverebbe che noi abbiamo di fatto decomposta la totalità dell' essere umano, e disgregata l' unità della vita. Ciascuno di noi, lavoratori della mente o della mano, intento all' opera propria e movendosi costantemente nella orbita della sua specialita, è quasi una parte deformata d' uomo, un essere incompleto, un frammento divelto dal suo tronco naturale. Quel sano e gagliardo equilibrio fra l' esercizio delle forze fisiche e le spirituali, fra il pensiero e l' azione, fra le idealità e la vita, di che ci dettero imitabile esempio i Greci e gli uomini eccelsi del Rinascimento — uomini anch' essi di penna e di spada, politici e scrittori, artefici e scienziati —, solo pochi grandi fra i moderni (§ 1 Bismarck e il Gladstone per esempio) hanno saputo ricomporre in sè. Egli è che alla divisione del lavoro nella tecnica industriale, condizione grande di progresso, ha risposto la crescente specificazione delle scienze, visibile nell' insegnamento sempre più frazionato dei nostri istituti di cultura; e nella vita pubblica la soverchia distinzione dei poteri e quella separazione della Chiesa dallo Stato, che in Italia, dietro la formola Cavouriana ha condotto ad escludere dalla coscienza civile la vitale questione religiosa, trasformando la nostra neutralità religiosa, in una vera nullità religiosa.

Lo stesso fenomeno si riproduce nel conteso ed

anelato campo dell' arte, colla divisione estrema dell'una l' arte dall' altra, e con lo spegnersi di quel sentimento di solidale colleganza onde un' opera, nelle epoche gloriose nasceva dalla collaborazione degli artefici, e la pianta dell' arte spingeva le sue radici nel suolo comune della vita popolare. Noi ossequenti alla legge d'evoluzione, che è specificazione ed eterogeneità progressiva, abbiamo spesso dimenticata l' unità ed il consenso organico delle funzioni, ed abbiamo uccisa la vita. Certo, si va ora risvegliando in tutta la coscienza moderna il bisogno di restaurare la unità vivente della vita dietro l' esempio della scienza, la quale, mentre sempre più si specifica sa che la specificazione non è che ramificazione nè forse è mai stata, negli alti intelletti, così consapevole della sua unità organica come oggi. Rinasce, è vero, il bisogno di fare nella vita la debita parte alle esigenze del sentimento e alle forze più profonde dello spirito, dinanzi al dispotismo della ragione; di equilibrare colla intellettualità le forze morali restituite in onore (e lo Spencer medesimo, nell' ultima opera sua mostrò di sentirlo); di riconoscere insomma che la scienza non ha l' ultima parola nella direzione della vita. E così anche nel regno dell' arte, appena visibile, si è andato delineando un movimento inteso a reintegrare l' unità primitiva delle arti, quale appariva nel tempio greco e nella cattedrale gotica. La riforma del dramma musicale secondo l' ideale del Wagner mirava appunto a codesto segno, e su quella via

accennò talora a seguirlo il D' Annunzio. Ma ognun sa quali sorte sien toccate alla riforma wagneriana. Gli è che le tendenze oggidì più vive ed operative sono pur quelle che conducono verso la scissura fra la musica ed il dramma, e preparano forse il trionfo assoluto della musica puramente sinfonica. Lo sforzo stesso nella poesia moderna, visibile nel D' Annunzio e in altri, di fare della poesia una scultura, una pittura e una musica; o nel Wagner medesimo di dipingere musicalmente, come nella squisita Waldweben del Siegfrid, significano una tendenza a fondere la disparità delle arti, per il bisogno di vincere la prevalenza odierna della loro separazione.

Questa stessa tendenza ha generata la secessione dell' arte dal lavoro. Lo svolgimento grandioso della industria tecnica, quella che il Carlyle disse l' epica dei nuovi tempi (la quale non è più « uomini ed armi », ma « uomini e macchine »), ha fatto sì che, trovandosi il lavoratore quasi addetto all' ordigno meccanico nelle officine, e ad essere quasi una ruota di quel congegno inanimato, il lavoro abbia via via perduto ogni lume d' ideale; mentre all' arte, non servendo essa oramai più che alla dilettazione di pochi eletti della fortuna, nè esercitando essa più quasi l' antica funzione pubblica e la larga azione popolare come quando la pianta dell' arte era tutta in fiore, è venuta meno ogni virtù e forza di lavoro. Ora se è vero che non può tenersi per condizione degna del lavoratore la degradazione sua in strumento di produzione — salvo che si voglia porre

l' equazione fra lavoro e dolore —: e se ufficio degno dell' artefice non può essere il produrre opere che servano solo di adornamento a salotti eleganti o di godimento estetico per angusti cenacoli intellettuali, è manifesto che l' antitesi aspra e violenta fra il lavoro cieco e l' arte raffinata ma astenica, è un fenomeno anormale e doloroso: poichè se il lavoro senza l' arte è cieco, l' arte senza la forza del lavoro è vuota.

E di qui trae alimento a riaccendersi la questione sull' avvenire della poesia e dell' arte. Lungo il secolo che vedemmo morire riapparve il dubbio, in un lamento vario di suoni e d' accenti. Sono oramai lontani dall' anima nostra i tempi in cui i poeti rimpiansero il tramontare delle leggiadre forme del mito classico. Dal *Sermone sulla Mitologia* del Monti, dall' elegia del Leopardi alla *Primavera,* dai canti dello Schiller e dell' Heine sui *Götter Griechelands,* dall' *Hymn of Pan* dello Shelley fino al Clitumno del Carducci, fu un lungo lamento e un « desiderio vano della bellezza antica »; cui parve nemica ora la disadorna ed incorporea idea cristiana, ora il nuovo idealismo scentifico e « l' apparir dell' odioso vero » (1).

Ma la fede nella immortale perennità dell' arte e dell' ideale suo inesausto ispiratore, non poteva essere distrutta nè diminuita dal vittorioso avanzare della scienza; la quale avvolge sempre più di miste-

(1) V. il mio libro *Socialismo e Pensiero moderno*, 2ª ed. Firenze 1899.

ro l' anima umana, ed ove ascenda a quei vertici onde scuopre tanta parte dell' universo, è quasi un cantico meraviglioso all' infinita natura, ed aspetta un altro Lucrezio che edifichi il nuovo poema delle cose. Così come l' analisi spettrale non ha distrutta la sintesi divina della luce, ne le ricerche dell' Helmholtz sui suoni hanno nociuto alle composizioni polifoniche del Wagner, la critica storica non ha distrutta la bellezza del mito, che è verità e poesia insieme. Anzi poichè la poesia, secondo l' antico disse, è più seria e profonda della storia, come quella che non ha bisogno di divenir fatto e realtà per esser vera, e la sua realtà sta nella medesima illusione che la genera, così non vi è lavoro di critica e di analisi razionale che valga a romperne il perpetuo incanto.

Ed ecco dopo questa folata di inani lamenti contro la scienza, oramai trascorsa sui campi della coltura moderna, levarsene un' altra di più larga ala e di impeto maggiore. L' invasione della industria meccanica e tecnica, e lo spirito animatore di codesta grande produttrice della ricchezza, l' utilismo pratico del capitalismo speculatore, che dalle grandi officine urbane, per opera dell' industria agricola, dilata l' azione sua fino alle campagne, trasfigurandone in linee uniformi l' aspetto già così pittoresco, suscitò quel doloroso stato d' animo che ebbe la sua più

(1) Vedi « Socialismo ed arte » nel mio volime *Socialismo e Pensiero Moderno* 2ª ediz. Firenze, Lemonnier 1899.

alta espressione nelle pagine del Ruskin, ed echeggia fino nelle ultime dello Spencer; a cui una signora americana, certo immemore delle parole di Xenia nel Goethe

Amerika, du hast es besser,
Hast Keine verfallenen Schlösser,

diceva amaramente non esser degno di abitarvi un paese ove non sieno ruine antiche ed abbazie diroccate (1). Come l' epopopea eroica, secondo disse argutamente il Renan, non è più possibile coll' artiglieria, così l' idillio dei campi parve violato dalla applicazione delle macchine agricole e dall' estendersi delle reti ferroviarie. Oggi nell' aprica baia di Pozzuoli sulle ruine marmoree delle antiche terme si stende l' uniforme linea del cantiere Armstrong; e là dove Cicerone meditava serenamente le eleganze delle sue Accademiche, leva la sua nuda ossatura metallica una gigantesca grue di ferro, a servigio degli armamenti navali.

Non è meraviglia che nel primo irrompere della meccanica industriale nella società borghese paresse spegnersi ogni lume di poesia, ed esulare dal mondo ogni forma di bellezza. Isterilito dissero ogni ideale fra le anguste consuetudini della società nuova: ogni nobile e classico stile invilito dinanzi al realismo brutale e invadente di una vita tutta volta

(1) SPENCER, *Fragments and Coments*, London 1902 p. 5.

all' utile e al tornaconto. E col declinare dell' arte parve esalasse anche dall' anima umana quella essenza sottile ed imponderabile che costituisce la felicità. Era il tempo in cui il positivismo intendeva contenere l' ala del pensiero idealistico in nome della esperienza; e fra i classici ed i romantici che si contendevano il campo letterario s' assise arbitro il verismo. Vinta la prima repugnanza, gli artefici, questi sacerdoti dell' ideale, si acconciarono a ritrarre una inferiore forma di vita, ed avemmo il romanzo sperimentale, la celebrazione poetica di Afrodite pandemia, e un' arte figurativa non più figlia, si ancella della natura. Se non che da queste strette, prima ancora del pensiero, l' arte anelava a liberarsi. E quando appena si intravedeva che il positivismo angusto non poteva bastare all' intelletto e meno ancora all' animo, l' arte aveva impresa già questa sua opera di liberazione, e di rivelazione di un nuovo ideale. Ed ecco i neo-mistici e i simbolici nella letteratura; i preraffaellisti e gli adoratori dei primitivi nella pittura: mentre il dramma musicale polifonico richiamava ai cicli eroici del San Graal e dei Nibelungen, trasfigurandosi essa medesima in una nuova religione, di cui Beyreuth parve il santuario.

Ora che questo risalire alle forme antiche, nell' arte — spinto « presso alcuni fino all' arte preistorica » e a cui risponde nell' ordine del pensiero il richiamo, in varie voci, ora al tipo eroico del Rinascimento col Nietzsche, o agl' ideali del Medio Evo col Brunetière, o alla semplicità sociale del Cristianesi-

mo primitivo col Tolstoi, o al Buddhismo coi nuovi teosofi, e fino all' isolamento dello stato di natura collo Stirner e i tecnici dell' anarchismo (1) — non possa esser per l' arte uno stato durevole e vitale, non è intelletto sagace, ed adusato al gran libro della storia che non vegga. E già questo culto dei primitivi volge visibilmente al tramonto, perchè manca in noi la semplicità della loro anima religiosa; onde gli effetti formali di esso vanno oramai a perdersi nelle decorazioni floreali dei cafés-chantants e delle sale di aspetto delle stazioni ferroviarie. È un' arte che non tocca la vita, ed inetta a dare una forma di bellezza all' odierna società industriale.

Nè vale il dire col Guyau p. e. (2) che non tutto è prosa nel mondo industriale: che l' uso del ferro può dare all' architettura motivi originali e linee artistiche nelle nuove costruzioni delle membrature metalliche; che il simbolo e lo strumento stesso dell' industria moderna, non è poi incompatibile colla bellezza; ovvero accendersi di entusiasmo per la bellezza di questa nuova arme, la macchina, con qualche giovane e valente critico, il Moraso, il quale ragionando delle nostre mostre artistiche, s'esalta in sè stesso alla vista di una pittura di paese solo perchè l' artista vi ha indicata la linea suggestiva d' un binario di ferrovia, o leva a cielo un quadro, perchè

(1) Stein, *Der Sinn des Daseins*, Tübingen 1904 p. 150.

(2) Guyan, *Problemes de l' Esthétique contemporaine*. Paris 1884.

ritrae le macchine sotto pressione, o perchè rappresenta, ritraendo « l' Avenue » dell' opera di Parigi, il fremito della vita moderna. Non è questione della materia che la grande vita dell' industria e del lavoro possa porgere all' arte nuova. La vitalità dell' arte non sta tanto nella materia che sceglie, sia nobile o borghese o proletaria; perchè nel mondo dell' arte regna sovrana la forma, come cantò, seguendo le idee del Kant, lo Schiller; e la forma nasce di una libera sintesi. Argomento d' arte non è solo un mondo eroico o di grandezza ideale, bensì tutto ciò che vale, dovunque si trovi; salvo che il « dovunque » non è il « qualunque » e il « comunque » dei veristi.

La questione sta invece in ciò: se lo spirito che anima e muove l' odierna vita del lavoro sia in sè medesimo avverso all' arte. E i termini del quesito allora si dilatano a tutto il movimento dell'odierna democrazia, che pare a molti il regno della non aurea mediocrità, l' universale depressione delle grandezze. È un male non nuovo nella storia. L'antico Eraclito, il Nietzsche dell' antichità, lamentava che i cittadini d' Efeso avessero bandito Ermodoro, il prestantissimo fra essi, dicendo: « non uno fra noi emerga: ma se alcuno vi sia, sia tale altrove e con altri » (1). Ed ecco levarsi fra i liberi spiriti, contro il volgo profano e l' uniformità democratica, un no-

(1) Her. Ffagm. 121; Diels *Fragm. der Vorsokr.*, Pag. 82 (Berlin, 1903).

me dei diritti intangibili dell' individuo, un altro coro di voci; ove suonano note elegiache di anime solitarie come Federico Amiel, accenti satirici come nel Pacchierotto di Roberto Browning, gridi di ribellione gagliarda come nell' Ibsen, protoste amare di pensatori come il Nietzsche, vaticinii sconfortevoli di scrittori come il Renan e lo Strauss, denunciante i nuovi Unni e i Vandali della società futura, più temibili degli antichi come quelli che vivono e prosperano in casa nostra.

E queste ed altre voci congeneri del giovane stuolo di individualisti aristocratici, parvero confermate per bocca medesima dei socialisti. « Dalle loro file si « leva una voce e dice: noi non abbiamo tempo per « l'arte. La Musa contempla tranquilla il presente, « noi sollecitiamo l' avvenire. L' arte suppone ap- « pagati i bisogni elementari della vita. Noi, inve- « ce, abbiamo fame e vogliamo svegliare la coscienza « della fame. Saziata che l'avremo nelle moltitudini « lavoratrici, daremo il lauro ai poeti ». Non aveva scritto lo Schiller: l' arte è serena e la vita è seria? Ora la vita oggi è troppo seria perchè ci possiamo dare il lusso d'un'arte. Così dicono alcuni (1).

Se non che—ed altri fra i socialisti medesimi lo riconoscono (2) — l' uomo, il quale, certo, non può vivere di solo spirito, non vive nemmeno di solo

(1) LANDAUER, in *Neue Zeit*, n. 2, 1892.

(2) SCHMIDT, *Socialismus und Künst*, in *Socialistische Monatshefte*, n. 12, December 1903, pag. 927-34.

pane. E per gustare i frutti dell' albero della vita (come ne ha diritto) bisogna abbia un'anima: e quest'anima importa creare. Si provveda, senza dubbio, prima alle condizioni elementari dell' esistenza; ma se si vuol poi conseguire la pienezza della vita, è necessario dare ad essa un senso e segnarle un fine ideale. E il popolo lo sa, che spesso è per natura più idealista e disinteressato dei suoi patrocinatori e dei demagoghi; i quali sovente non dubitano nella loro furia demolitrice di cose antiche, nelle città che amministrano, di togliere al loro caro popolo il godimento quotidiano di cose belle.

Nè solo si tratta di diritti, incontestabili d'altronde, a codesti godimenti spirituali, i quali come un pane di vita a lui vengano largiti dal di fuori; bensì di aver formata l'anima ed accogliere la luce dell'arte, ad esserne degni e a parteciparvi coll'atto vivo di essa, a cooperare alla creazione della bellezza. E nemmeno si tratta di abbassare l' arte per acconciarla ai gusti popolari. Si tratta piuttosto di chiamare il popolo alla vita dell'ideale e di destarne le energie creative, sopite o latenti. Poichè quante mai non sono le forze segrete dell' ingegno che rimangono nei fondi della vita sociale recondite ed ignorante, quasi fragranza di fiori alpini, non visti e non colti, che si disperde inutilmente nei cieli: Ora a noi spetta di dare opera affinchè il sole della bellezza illumini non soltanto le alte cime della vita, bensì consoli anche le valli piene di lacrime e di dolore: di far sì che il « prun rigido e feroce »,

direbbe Dante, del lavoro, porti in cima la rosa fiorita della bellezza e dell' ideale. Il lavoro è, certo, un profondo e misterioso dovere; la maggior parte del quale, il « plus—valore direbbe il Marx—è per legge di natura dato agli altri. *Il Sic vos non vobis* è condizione suprema della conservazione della specie, e perciò legge di moralità e di bene. Ma fate che dove ferve il lavoro nelle arse officine » aleggi la luce serenatrice dell' arte. Fate che in un certo modo l'operaio sia artista. Fate che dalle sue mani esca non soltanto l' opera meccanica, perfetta ma inanimata, bensì che quelle mani contraggano la consuetudine del plasmare opere belle, e in questo plasma l' anima senta di fare opera umana, e vi spiri un alito di sua vita e v' infonda un lume d' idealità. Sarà allora una gran chiamata d' anime il lavoro; una sublimazione dell'opera manuale nobilitata, verso le serene cime dell' arte.

Non mancano, è vero, oggi tentativi di alleare l' arte al lavoro, o di elevare questo verso quella, correggendo l'opera della democrazia industriale che dell'operaio ha fatto una macchina. A ciò intendono tutti gli istituti d' arte industriale ed applicata, le scuole d' arti e mestieri, le società per le arti, fiorenti in tutti i paesi civili. Le mostre dei loro prodotti si moltiplicarono, dalla fondazione del Museo di Kensington fino all'ultima mostra di Torino. Le idee del Ruskin hanno, senza dubbio, fruttificato. Ma gli è che quasi tutti i prodotti che escono da codesti provvidi istituti sono oggetti destinati al lusso

e al « comfort » privato dei prediletti della vita; cose, dunque, che l' operaio sa non essere per lui, e alle quali rimane straniera l'anima sua. Onde vi manca quella partecipazione piena e volenterosa dell'artiere antico, il quale lavorando per le cattedrali o pei palagi pubblici, sentiva una parte dell'essere suo perpetuata, in certo modo, nell' opera foggiata dalle sue mani. O io m'inganno, o l'arte industriale, per benefica che essa sia, non sarà mai un arte grande e veramente educatrice, un alimento vitale ed adeguato agli inestinguibili bisogni ideali dalla coscienza popolare. Tutt' al più questa alleanza che si va formando oggi fra l' arte pura e l' arte decorativa potrà preparare lontanamente quell'auspicato connubio dell' arte col lavoro che l' individualismo infranse, e che è ufficio delle nuove tendenze sociali ricomporre; onde come la linfe vitale ascende verso il fiore per le fibre della pianta, così dall'imo fondo della vita e del lavoro lo spirito ascenda verso l'ideale.

E conviene che l'anima popolare s'apra e s'espanda per mille vie verso la rivelazione della bellezza. Quanto meno oggi le moltitudini che, fuggendo dalla vita dei campi si vanno addensando nei grandi centri industriali godono della natura, tanto più occorre che nella città splenda anche per esse il sorriso dell'arte. Anche una piccola cosa basta, diceva il Ruskin, ad alimentare il senso della bellezza. Ma qui in Italia, l'alma madre delle arti, il santuario delle cose belle, è da augurare si moltiplichino quelle associazioni intese ad assicurare e a guidare le plebi

operaie alle visite artistiche nei giorni di riposo settimanale che sono già tanto in fiore nell'Inghilterra e nella Germania, secondo il voto espresso dalla Sezione di Educazione Sociale nell'ultimo congresso a Parigi (1). Immerga, dunque, questa milizia del lavoro e il popolo che del lavoro vive l'anima sua innumerevole nel lavacro salutare dell'arte; onde per virtù di questo battesimo purificata e detersa, consegua la cittadinanza nella patria degli spiriti. Imperocchè, come cantava John Keats,

A thing of beauty is a joy for ever.

II.

Ma non è tanto il popolo che ha bisogno dell'arte, quanto l'arte che ha bisogno del popolo: cioè di quel largo consenso d'anime, senza cui nulla si produce di durevole e di vitale. Non io voglio qui parlare della così detta arte sociale: di quell'arte che, traendo argomento dalla vita del lavoro, ne è quasi una santificazione; o ritraendone le miserie e le tragedie, adempie una grande opera d'amore. Codesta arte ebbe i suoi teorici e in parte i suoi ministri in Walter Crane e in William Morris (2), i suoi grandi apostoli in Giulio Dalou e sopratutto

(1) Vedi nel volume dello *Skarzynshi, Le Progrès Social à la Fin du XIX siècle,* Paris 1901 p. 464.

(2) V. l'opuscolo di W. Morris, *Art and Socialism*, London, Reeves, 1884).

Costantino Meunièr (1). Nè le son mancati echi anche nelle nostre mostre d'arte, dallo *Spartaco* di Ettore Ferrari, dal « Proximus tuus » dell'Orsi fino al « Lavatore della Zolfara » dello Scarantino: dagli « Schiavi bianchi » del Tancredi fino alla « Scuola del Dolore » del Rossi. A me basta notare che la figura del lavoratore è di per sè stupendo argomento d'arte. Il Meunièr sentì che il lavoratore è il vero atleta dell'età moderna, e quasi una nuova forma d'eroe. Anche senza misurare la tensione della sua anima, o senza scendere nel dramma della sua vita interiore, e guardandolo solo nella sua figura esterna, è l'uomo dai ritmi plastici, la cui bellezza sta in qualcosa di nuovo e di primitivo ad un tempo, nella fusione che è in lui della durezza barbarica colla luce del progresso, che sprizza dalla percussione del suo ferro sulla materia rude. La dura forza del lavoro dà alla tensione di tutte le sue membra, al guizzo dei suoi muscoli nel bagliore rossastro delle arse fucine un senso e uno spirito nuovo che il plasma dell'arte deve saper ritrarre. E come l'arte dello scalpello e del colore ne resero la forma esterna, così l'arte della parola nel Germinal dello Zola, in molti libri del Gorki e del Tolstoi, nelle pagine del Verga e del Cena, nei versi di Walt Wittman o di Ada Negri, riprodusse la maestà severa del dramma operaio e della vita delle officine.

(1) Cfr. ora la magnifica pubblicazione di CAMILLO LEMONNIER, *Constantin Meunièr et son Duvre* (Paris, 1904).

Ma non è di questo che io vo' dire; nè fo questione di materia d'arte. La quale ha libertà intera d'elezione. E qualunque sia il soggetto suo, questo diviene cosa viva ed eterna al tocco divino dell'artefice grande. Intendo dire, invece, che l'arte per intima virtù sua deve essere comunicativa e diffusiva: che ella deve sapere e poter creare qualche linea eterna di bellezza a cui partecipi il maggior numeo possibile d'esseri umani: e da questa risonanza medesima in molti derivare virtù e possanza. Arte sociale, dunque, non pei suoi argomenti, ma per la sua efficacia. Quanto più vivacemente l'anima dell'artista è infatti, percossa dalle impressioni esterne e fa, quindi, passare nella sua opera la vita più intensa e concentrata che non sia nella realtà, tanto più codesta irresistibile emozione sua si riversa in altre anime, e crea in coloro che l'ammirano una vita più possente e intensa di quella che per l'innanzi vivevano.

Ora nella vita moderna mancano le condizioni a codesta efficacia sociale dell'arte. È lecito dubitare se non gli artisti soltanto, ma gli scrittori e i compositori di musica si possano oggi chiamar contenti della loro odierna condizione sociale. Si sa che l'arte non fiorì se non dove fu prosperità e dovizia. La Firenze dell'età Medicea, e le Fiandre nel colmo della loro floridezza ne sono documento manifesto. Ma è agevole riconoscere che nella nostra età mercantile, e in questo disagio sociale che ci presenta l'atrofia di una parte dell'organismo civile

e l' ipertrofia dall' altra, gli artisti sono immolati, come tutti i produttori, a coloro che portano l'opera altrui sul mercato. Ogni giorno i mediatori di vendita delle cose d'arte guadagnano somme cospicue, mentre gli autori di esse stentano la vita. Poco dopo a morte del Millet, i suoi dipinti furon venduti lad alti prezzi. *L' Angelus*, ad esempio, fu venduto per un milione: mentre al Millet, povero, non fu pagato mille franchi. La differenza andò, naturalmente, nelle tasche del commerciante. E quanti sono, di grazia, gli scrittori che abbiano esperimentata la generosa larghezza degli editori? e non si doleva testè il Mascagni delle case Editrici ci cose musicali? Oggi — lo so — gli artisti non vivono più la spensierata *Vie de Bohême*. Ma a molti di essi manca pur sempre la sicurtà e la larghezza della vita, perchè soggiacciono agli effetti dello spirito commerciale del tempo, e sentono di lavorare non per il popolo ma per un ristretto ordine di persone, le quali sovente misurano il pregio delle opere d' arte dal loro valore spendibile. Certo, l' artista gode oggi di maggior libertà che non in altri tempi quando serviva a principi ed a pontefici. Ma è una libertà vuota la sua, che non basta a dare ali alla ispirazione, e non le crea quel largo consenso che pareva dovesse offrirle la democrazia moderna. Se oggi l'artista lavora più che per ordinazioni per le Esposizioni, il giudice in esse non è, checchè ne dice il Nordau (1), il pubblico, bensì una giuria cri-

(1) MAX NORDAU. *La funzione sociale dell'arte* (Tor., 1897, p. 34).

tica; e l'Esposizione non è tanto una palestra quanto una fiera, dove la vendita più che dal merito deriva dal gusto dai ricchi acquirenti, secondo il quale al concorrente conviene orientare l'arte sua. Nè altrimenti può essere finchè l'offerta dipenderà dalla scarsa e mutevole richiesta del mecenatismo privato, e finchè una maggiore, agiatezza pubblica e quindi il rinato bisogno popolare dell' arte, non gli dia modo di esercitarsi nelle grandi opere pubbliche. Ora l'avanzare della democrazia non può essere, per tal rispetto che di considerevole beneficio all' arte. « la quale, anche perchè è godimento, non può venir » bandita di là dove il benessere si spera più diffuso. Dove la vita si vorrà più lieta per tutti, tanto più desiderabile sarà lo splendore dei pubblici edifizii: e a cui natura abbia largite attitudini all'arte, sarà lecito di porle in atto più che per utile personale, a beneficio comune. Così il monaco del Medio Evo, che nella solitudine della sua cella alluminava i messali e istoriava le pergamene d' oro e di porpora, sapeva di lavorare pel sodalizio, e a lui, dopo la gloria di Dio, il decoro del monastero e dell'ordine suo erano argomento bastevole a consolare le notti vigilate nell' assiduo lavoro (1).

Nè vi è cagione a temere che col crescere delle democrazie si abbassi la misura ideale dell'arte. Scriveva il Renan: « ciò che l' azione democratica favorirà un giorno sàrà, io m' imagino, molto aristo-

(1) Cfr. *Socialismo e Pens. Moderno*, e ed., p. 155.

cratico » (1). L'arte che, difatti, il popolo suole sentire ed ammirare, è sempre la grande arte, non le studiate e manierate sottigliezze di che si piacciono le epoche faticate. In un Museo, in una Mostra d' arte voi vedrete il popolo fermarsi alle grandi composizioni, e ai soggetti eroici. Ammira istintivamente Michelangelo e Dante, ed ama le leggende eroiche o la leggenda francescana, se quelle gli vengon cantate da un trovero di Francia, o questa gli sia figurata da Giotto. Potrà sfuggirli il godimento di un arte raffinata, ma non quello dell' arte durevole e vitale.

E dall' anima popolare fiorirono specialmente le arti del disegno nel cominciamento della nostra Rinascita. Che se delle due arti più spirituali, la poesia e la musica, partecipò pure il popolo in tutte le età; e se ascoltando la voce spontanea che nella lingua volgare esprimeva l' anima del popolo rinnovato nella libertà comunale, rinacque la lirica del dolce stil nuovo, scioltasi dalle forme aliche e scolastiche: o se infine, nelle pagine dei nostri rimatori antichi, da Messer Cino al Poliziano e al Magnifico Lorenzo, s' incontrano forme e risonanze gentili di strambotti e rispetti ancora vivi e in fiore sulla bocca del popolo nostro, non v' ha dubbio che gli artefici del disegno ebbero col popolo anche più intimo vincolo: fino da quando i popolani di Borgo Allegri (se la

(1) Renan, *Mélanges Religieux et Historiques*, p. 148 s., Paris 1904.

leggenda non mente) portarono esultanti la Madonna di Cimabue, e al suono delle campane e allo squillo delle trombe d'argento i magistrati del Comune e i cittadini di Siena, che il Lorenzetti ritrasse nella allegoria del Buon Reggimento nel Palagio pubblico, recarono trionfalmente alla Cattedrale la pala d'oro di Duccio di Buoninsegna, Anche più tardi nel pieno splendore del Rinascimento, quando i grandi signori commettevano agli artefici opere insigni, queste non eran di solo adornamento ai loro palagi, sì anche di godimento al popolo; e se quei Principi e pontefici fecero dell'arte uno strumento di governo, irradiarono anche il popolo della rivelazione della bellezza. Solo quando l'arte perse a poco a poco il contatto coll'anima popolare, il poeta e l'artista servirono alle Corti; e la Musa ispiratrice o illanguidi fra le pastorellerie arcadiche e tra i fiori artificiali e la polvere dotta delle Accademie.

Ma fino a che gli artefici ebbero comune col popolo un ideale ed una fede, sorsero, in tutti i tempi, le maggiori opere dell'arte umana; dal tempio greco ed egizio a S. Maria del Fiore e alla cattedrale di Colonia: o pei grandi edifizii civili, dal Palazzo dei Dogi e da quello della Signoria alla Rathaus di Brema; dalle sculture di Fidia nel timpano del Partenone o del tempio d'Egina alle statue onde, per volere delle corporazioni popolane delle Arti, il Ghiberti, Donatello e il Verrocchio adornarono Orsammichele. E quando gli antichi maestri lineavano le vaste pareti della chiesa d'Assisi, e del Camposanto

pisano, di S. Maria Novella o d' Orieto, del Palagio pubblico di Siena e di Perugia; e con arte magnifica Paolo e il Tintoretto istoriavano le sale del Gran Consiglio nella città di marmo e d' acqua, sentivano bene di narrare, per magistero di segni e per linee, al popolo che non sa lettera — così dicono gli antichi statuti dei pittori senesi — le glorie della loro religione e della loro città. Parlavano nel linguaggio muto della loro arte per tutto un popolo; e nella forza della pietra organata o del plasma, nella grazia delle linee e del colore, quei forti esprimevano un nucleo d' idee possenti a testimoniare la nobiltà della loro gente.

E nel popolo e col popolo vivevano ed operavano, immersi, per così dire, con mille radici nel terreno fertile, che il fango ed il letame per misteriosa virtù tramuta in spighe d' oro. Quando la bottega dell' artefice non era salita a dignità di « studio »; quando gli scultori erano « marmorarii » o « tagliapietre » e Donatello era chiamato — come nelle carte pisane — « lastraiuolo » la concordanza fra il lavoro dei minori artieri e l' opera del maestro d' arte era continua e feconda: e la consuetudine d' arti dissimili dava all' opera dei triformi spiriti come Giotto, l' Orcagna, il Verrocchio, Michelangelo e Leonardo, il valore di un' opera multanime. Gli artefici fiorentini dettero, su tutti gli altri, esempio luminoso di questo agevole trascorrere dall' una arte all' altra; e la pratica dell' oreficeria, scuola iniziale e palestra a tutti, congiungeva le manifestazioni superiori dell'arte

alla vita e al lavoro. Ogni artefice era un operaio. Oggi l' artista che tratta il pennello nel silenzio del suo studio, rado sa l' uso dello scalpello o della squadra. Che anzi lo snobismo del nostro tempo lo spinge fino a chiudersi in un genere e in un soggetto speciale, indulgendo così certamente alle tentazioni commerciali, ma anche diminuendo la dignità dell' arte vera e giungendo all' estremo della specificazione. Onde all' opera sua divenuta come disdegnosa delle arti sorelle e solitaria, vien meno quel pulsare della vita che circola nell' organismo delle arti, in quella concordia felice che era condizione dell' antica grandezza — nell' arte greca come nella italica del Rinascimento — e di quel suo ripercuotersi in una infinita moltitudine d' anime, come il suono d' una cetra dalle molte corde.

III.

Ora io so bene che un giovine stuolo di critici restaura oggi l' individualismo nell' arte, come propugna nella morale e nella politica il regno dei forti e la legge della dominazione e dell' impero. L' arte, esso dice, è privilegio degli eletti: e il suo santuario si edifica nell' intimo incomunicabile mistero del genio creatore e legislatore. La sua parola che perde di virtù se si partecipi ai profani, ed ama di circoscriversi nei cenacoli di poche anime elette ed affinate nell' adorazione della deità magnifica, la bellezza, a cui tutto dev' essere immolato. Se mai, travolgerà

seco le moltitudini, colla sua forza conquistatrice anzichè da esse trarre virtù alle sue creazioni. Di qui l' arte simbolica, satura di pensiero recondito: poichè, per quanto ne dica il Brunetiere, il simbolo è decifrato dai pochi iniziati nei Misteri. Di qui il romanzo squisitamente aristocratico che distilla la quintessenza d' anime innamorate della bellezza, come quello del d' Annunzio. È questa una forma di Romanticismo nuovo che poggia su una inversione dei valori tradizionali della vita; e sia aristocratico come nel D' Annunzio della prima maniera e nel Meaterlinck o inclini a raffigurare l' umila folla anonima con Massimo Gorky e con Rudyard Kipling, pur fra diversità grande di temperamenti, di tendenze, di cultura, di stirpe, porta in sè, quasi aria comune di famiglia, lo stigma di un sentimento romantico, e, direi, masnadiero, della vita. Romantico per il lirismo, per il gusto del sopraffine e del prezioso: ma segnatamente per il culto dell' individuo, per l' adorazione della forza e della passione, per una specie di amoralità e di levitazione onde crede di sentirsi al disopra delle moralità comune, oltre al bene ed al male; per la ribellione del giovane barbaro, che essa rialza sugli altari alle forme e alle leggi normali della società, vedute quale impedimento alle « belle » passioni, che sono la unica giustificazione della vita.

E qui s' aggiunge da altri. Il processo storico dell' arte l' ha condotta ad esser più varia e più libera d' un tempo; e il divario fra l' arte moderna e l' an-

tica sta in questo passaggio dal sociale all' individuale (1). Come l' unità antica della religione s' è infranta in una infinita varietà di sentimenti e di pensieri, sovente contraddittori, così la comunanza delle ispirazioni artistiche creata già dalla fede, è venuta meno: e ciascun artista crea oggi la sua fede e il sentimento della vita.

Tutto questo è vero. Ma è vero altresì che libertà senza unità è dispersione di forze. E in un tempo come il nostro in cui, nella vita economica, la sfrenata libertà si va moderando e contenendo per virtù d' istinto di conservazione civile: in un tempo in cui i valori sociali prevalgono, e quelli che si potrebbero dire i tessuti connettivi dell' organismo civile si moltiplicano e si rafforzano, è necessario che l' arte pure ritrovi il suo valore sociale, se pure deve riflettere le forze più vive della vita circostante, e rispondere all' esperienza storica del nostro tempo.

Se non che codesta arte individualistica sì per la sua contenenza, e sì per il suo carattere personale, si allontana oramai da quella che è la via maestra della vita moderna, segnata dallo svolgersi progressivo della simpatia umana. Il volo nuziale, questo istante divino d' amore goduto nel libero azzurro dei cieli, è riserbato alla sola regina nell' alveare e allo eletto da lei. Ma a questo istante da cui dipende la vita della specie, a questo grande atto d' amore ha

(1) Cfr. Bourdeau, *Les Maîtres de la Pensee contemporaine* (Paris, 1904, pag. 166 segg.).

cooperato, con tutto il fervore dell' istinto, la moltitudine anonima delle laboriose operaie che hanno elaborato il miele squisito onde s' è nutrita la coppia regale e creatrice. È questo tesoro lungamente accumulato che ha reso possibile quel divino atto di vita. Così l'impulso profondo all' arte viene all' uomo geniale dalla comprensione istintiva delle aspirazioni di tutta una società. La sovranità dell' individuo nel regno dell' arte non è assoluta, ma costituzionale. L'anima del grande artista non è solitaria, ma solidale: non esclusiva, ma rappresentativa; un'anima che s'accende per le altre, e sopra le altre.

L'artista moderno suol chiudere, invece, per così dire, tutte le finestre dell' anima sua, e si raccoglie nel silenzio e nel mistero della sua torre d' avorio. Ora io non nego che sieno necessari all' arte questi soliloqui dei grandi, meditanti in quella che Lord Byron disse *the solitude of Kings*. Ma purchè raccoglimento non sia isolamento; ed è isolamento quello in cui opera spesso l' artista moderno, anima quasi sdegnosa, da cui non s' irradia largamente la luce che vivifica le genti. Ecco perchè manca nella vita odierna dell' arte quel fatto onde furon grande gli antichi, la scuola. Chi parla più di scuole artistiche oggi? Le Accademie e i Conservatori di musica non bastano, perchè non animati da uno spirito proprio e danno una direzione tecnica, non ideale. E col discepolato è venuto meno quel fenomeno della continuità e della tradizione onde il fuoco sacro dell' arte passava di generazione in generazione come la

fiamma perenne e viva nelle antiche feste panatenaiche. Ora i grandi artisti dovrebbero riporre la lor gloria nel costituire questi santuari dell' arte, ove il loro insegnamento sarebbe custodito propagato e perfezionato; e a codeste scuole indipendenti meglio che agli Istituti ufficiali gioverebbe sovvenisse lo Stato (1).

Se proposito dell' arte grande è l' edificare questi templi della bellezza, ad adornarli degnatamente e a celebrare i riti della Dea, debbono cospirare le arti della linea e del colore che ne decorino le pareti, la poesia che ne componga gl' inni e i cantici, la musica che li rivesta di armonie. E in questa opera collettiva e comune, come quella delle antiche cattedrali che erano opera anonima e di mirabile unità, gli artisti sentiranno l' impersonalità dell' idea ispiratrice; e il tempio della bellezza aprirà le sue porte d' oro affinchè il cantico alla Dea risuoni più pieno, più largo e più solenne. La grande arte è impersonale, perchè ideale: e perchè ideale, universale. Universale, cioè, nelle sue origini come nel significato dei suoi prodotti: e per tornare a molti, deve, in certo modo, derivare da molti. L' amara ironia onde Elisabetta punge la Stuarda nel dramma dello Schiller « Il nome di bella universale non si acquista che divenendo universale », è per l' arte una verità profonda.

(1) Veggasi le giuste osservazioni del ROUSSEL-DESPERRIES, *L' idéal Esthétique* (Paris, Alcan, 1904, pag. 135).

IV.

E intanto un altro grande effetto di questa solitudine dell' artista moderno, è la meditazione che soverchia l' ispirazione. Gl' impedimenti maggiori vengono oggi alla vitalità dell' arte non tanto dalle condizioni estrinseche di ordinamento sociale, come la industria e la democrazia, quando da una ragione più intima. Come Dante che « pensando consuma la impresa », lo spirito critico, gloria e tormento dell' anima moderna, arresta sovente l' impeto creativo. Già quello scrupolo storico ond' è satura la nostra cultura c' impone un rispetto meticoloso e quasi superstizioso per tutto ciò che è antico, e fa degli amatori d' arte degli archeologi e dei collezionisti: ai quali pare quasi inconcepibile che d' un' opera d' arte possa farsi un oggetto d' uso quotidiano, come si soleva nel nostro Rinascimento; e non sono solleciti d' altro che di chiudere quadri, statue, lavori d' oreficeria nelle gallerie, nei musei, che furono detti vere prigioni per le opere d' arte. Questa disposizione eclettica del nostro spirito, mentre ci spiega il difetto d'uno stile proprio ed originale nel nostro tempo, si risolve in un vero impedimento alla ispirazione artistica. Non solo la critica esterna esige dall'arte tanta minuta fedeltà storica e tanto distillata profondità di concepimenti (1) che artisti come

(1) Cfr. Fierens-Gevacrt, *Essais sur l' Art contemporain*, Paris 1903, pag. 9.

Arnold Boecklin e Giovanni Segantini sentirono sovente il bisogno di ritrarsi nella solitudine della natura per chiederle verginale spontaneità di ispirazioni, ed originale freschezza di suggerimenti; ma questo assillo autocritico l'artista porta dovunque oggi con sè. È il crisma onde l'intellettualità del tempo lo ha segnato. Non abbiamo noi sentito da un grande critico della letteratura, l'Arnold che è il Lessing, il Saint Beuve, il De Sanctis dell'Inghilterra, definire la poesia « una critica della vita » ? (1). — No. La poesia, e l'arte in generale, non è nè medicina, nè critica, nè riproduzione della vita ma continuazione, espansione, incremento ideale della vita. È perciò l'arte vive di adorazione, di semplicità di cuore: e chi non muove all'opera in questo stato di grazia, non crea cose vitali. Creare con gioia, nella alacre, agile, fresca spontaneità delle intuizioni, in una perfetta libertà spirituale: qui sta il segreio e il magistero dell'arte. La quale repugna ad ogni sforzo di meditazione soverchia. Bene il Ruskin diceva che l'artefice veramente creatore tace, generando nel silenzio, a quel modo che la pianta fiorisce, e gli uccelletti edificano il loro pendulo nido loquace senza che s'impiglino nella teoria della loro costruzione. Nell'artista dei nostri tempi è visibile invece la preoccupazione della concettosità, il proposito dell'esprimere in qualche modo un pensiero recondito e profondo.

(1) MATTEW ARNOLD, *Essays in Criticism*, Second Series, London, 1898 pag. 5 e segg.

Anche le ultime mostre d' arte internazionale eran folte di composizioni il valore delle quali stava quasi tutto nel titolo prezioso e concettoso, cui rispondeva, quasi sempre, l' incuria della forma e dell' esecuzione. Ora la forma nell' arte è tutto, e l' intenzione è nulla, diceva, d' accordo col Kant, lo Schopenhauer.

Se pertanto l' arte moderna può sperare di liberarsi da tanto gravame di pensiero, nessun altra via le si apre più agevole che riattingere a quelle sorgenti più spontanee della vita che ancora rimangono più incontaminate. Ora mentre la cultura e lo spirito critico onde sono imbevuti gli strati sociali superiori fanno spesso impedimento, i giacimenti più profondi serbano invece la verginità delle energie intatte, da cui può venire una fecondazione viva e originale dell' arte. E poichè questa tende oggi ad esprimere il mistero delle cose e l' infinito, le conviene pur discendere fino negli imi sedimenti ove si profondano le radici della vita attraverso cui opera in noi oscuramente la natura. In quelle misteriose economie del pensiero, come le chiamava il Renan, le quali sono poi economie della vita, che si vanno facendo nel fondo delle stirpe è la ragione di quell' irrompere talora improvviso del genio, quasi getto d' acqua sorgiva che zampilli vivo dagli strati profondi della terra madre. Non è, difatti, il genio quasi sempre il frutto d' un lungo riposo, il risvegliarsi da un misterioso sonno preparatore?

Avvicinare, dunque, l' arte alle feconde energie popolari, darle una forza d' azione sul maggior nu-

mero possibile d' anime, è non solo dovere umano, ma necessità di vita all' arte. Necessità tanto maggiore in un tempo come il nostro nel quale tutte le forze ideali, quali la scienza e la religione, tendono ad operare sulla vita, a dilatare l' azione loro sopra un ampio raggio d' umanità. Ora come le religioni operarono sui popoli per le vie divine dell' arte, così gli spiriti che oggi anelano alle idealità della fede possono, per un processo inverso come quello dell' Huysmans, risalire alla fede per le vie dell' arte. Ma d' un' arte che sia come un gran richiamo d' anime; e non popolare solo per le sue origini come quella che non è mai bensì venuta meno dalle parabole e dalle favole d' oriente ai conti d' avventure e ai romanzi medioevali, dagli antichi mimi e dalle atellane alle rappresentazioni sacre, alla Commedia dell' arte, fino ai *vaudvilles* e alle operette moderne, ma che pare oramai divenuta meno vitale e feconda dacchè la democrazia è ascesa. Non per le origini e le forme l' arte è popolare, bensì per questo che essa, se veramente grande, è parola diretta a un gran numero di spiriti. In questo largo senso dagli Inni Vedici e dai poemi Omerici alla Divina Commedia: dal tempio greco alla cattedrale archiacuta: dalla musica del Palestrina, del Bach, dell' Haendel fino all' opera del Verdi e a quella del Wagner che è quasi una grande epopea musicale germanica, si ha tutta una grande arte di ispirazione popolare. Certo, dileguata oramai l'epopea eroica, vi saranno forme letterarie le più alte,

come la lirica, a cui non parteciperanno mai le moltitudini. Ma i due generi letterarii che anche il Carducci riconobbe oggi i più vitali, il romanzo e il dramma, possono avere una sempre più larga risonanza; quando il romanzo non parli soltanto a poche anime e di poche anime come nel Bourget della prima maniera e nel D'Annunzio, invece di essere, come il romanzo russo dal Dostoiewski al Gorki, voce di tutte le aspirazioni, vindice di tutti i dolori, suscitatore di tutte le speranze di un popolo oppresso: o quando nel dramma non s'insinui il simbolismo astratto dell'Ibsen o di alcuni drammi del Maeterlinck. Il D'Annunzio medesimo pur così aristocratico e personale nell'opera sua, intuì il fascino possente del teatro antico, onde la parola d'Eschilo e di Sofocle sotto il luminoso cielo dell'Ellade, si spandeva sulle moltitudini; come alle moltitudini, in diversa forma e misura, parlarono lo Shakespeare ed il Molière. Nessuno ha espressa con più lucida evidenza l'efficacia d'un arte che vien su dall'anima di tutto un popolo, come il D'Annunzio ha fatto per bocca di Stelio Effrena nel « Fuoco »; e nessuno più consapevolmente ha potuto consacrare un dramma come la Figlia di Jorio, « a tutta la sua gente fra la montagna e il mare ».

Chi non ricorda, il mistico quadro di Burne Jones, *The golden stairs?* Per i gradi di una scala « di colore d'oro » come quella descritta da Dante, discendono, in mistica teoria fanciulle, dalle tuniche lievi e discinte, redimite il capo di corone. Al tocco

lieve delle lor dita dan note cembali e liuti, tinnienti dalle corda d'argento: mentre il suolo su cui più che posare trascorrono, è cosparso festivamente di rami come in una Domenica delle Palme. Alcune volgono la testa come per un rimpianto: alcuni occhi s'incontrano come per segreto: sorridono le labbra d'altre come in cerca d'un bacio. Ma talune guardano più oltre, lontano, al di là della mistica abitazione, al di là, forse, della vita. E discendono, tutte semplici e liete, pei gradi delle condizioni sociali, verso gli umili, a recar loro il verbo redentore della bellezza.

Ma l'arte discesa che sia dagli abitacoli solitari e reconditi sulla terra, ed uscita all'aperto, si rigenera e si rinnova; come l'Anteo della favola che non riprende le sue forze finchè non tocchi il suolo; o come il Dottor Fausto che, gravato l'anima da tanto cumolo di conoscenze e oppresso dalla pensosa solitudine, esce, dalle chiuse ombre dello studio sconsolato, anelando alla libera luce e alla vita.

IL DIRITTO

NEL

SISTEMA DELLA FILOSOFIA DELLO SPIRITO

I.

POSIZIONE DELL' ASSUNTO

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

IGINO PETRONE

Assunto supremo della filosofia del diritto è quello di porre e d'inserire il fenomeno giuridico nel sistema delle determinazioni universali della coscienza, cogliendone la genesi intima, circoscrivendone il contenuto, il significato, il valore.

Comprendere un oggetto ovvero un rapporto e pensarlo filosoficamente è tutt' uno che conformare quell'oggetto o quel rapporto in un ordine intelligibile, tutt'uno che ritradurlo nella sintesi creatrice dello spirito, che è genesi unica e prima di ogni intelligibilità e di ogni valutazione.

La filosofia è una visione del mondo in termini d' intelligibilità ed è fondazione della possibilità ideale dell'esperienza. È, quindi, di sua natura, una sintesi spirituale dell'esperienza, una ideale composizione e deduzione della medesima, una intuizione della natura intima delle cose e delle relazioni, os-

sia del loro nascimento ideale dalla virtù operosa dello spirito, una illuminazione impressa e derivata sui prodotti dalla consapevolezza dello spirito produttore, un ritorno dello spirito sulla sua interiorità produttiva.

La conoscenza del diritto (come, del resto, accade di ogni conoscenza di un dato ordine di relazioni o di un particolare gruppo di fenomeni) non è, propriamente e strettamente parlando, una conoscenza filosofica, se non quando attinge l'*equazione spirituale* del suo oggetto, quando, cioè, superando ogni forma di veduta analitica e formale e collocandosi al centro del mondo che ella descrive, vede nel diritto un momento della fenomenologia dello spirito, un processo vivente della coscienza: non già un prodotto algido ed inerte, cioè avulso e distratto dalla sua fonte produttiva, a guisa di un dato per sè stante, opaco ed incompenetrabile come una *cosa*, ma una formazione continua e vivente dello spirito, un suo divenire intimo e concreto, epperò luminoso e trasparente come una intuizione o come un'idea.

L'integrazione filosofica del sapere è l'accorgimento della necessaria immanenza e della necessaria inserzione del contenuto dell'esperienza nei principî costitutivi della coscienza: ultimo grado della liberazione del soggetto dai vincoli dell'oggettività, suprema riduzione della fenomenologia obbiettiva alla gnoseologia ed alla ideologia. E così, del pari, l'integrazione filosofica del sapere giuridico è la visione della necessaria immanenza e della necessaria inser-

zione del rapporto giuridico nei principî costitutivi della coscienza personale, o della *coscienza di sè* delle unità associate; suprema riduzione della fenomenologia giuridica alle appercezioni della coscienza, agli universali della ragione.

La filosofia del diritto è l'interiorità della coscienza giuridica rivissuta e riflessa; è *l'idea umana* del diritto, colta e fissata nella sua originalità e nella sua intimità spirituale; è la circoscrizione del punto e del momento della fenomenologia dello spirito in cui il rapporto di diritto si pone in quanto tale: la determinazione della topografia ideale del diritto, sarei per dire, se fosse lecito fare appello al simbolismo spaziale e meccanico per rendere in forma intuitiva, senza denaturarli, i rapporti dello spirito.

Appresa e concepita in questa alta funzione sua, la filosofia si approssima a quella conoscenza assoluta delle cose, che è parsa alle direzioni critiche del pensiero affatto inattingibile dall'intendimento e come un *limite* non valicabile.

Certo, la conoscenza esperimentale è, di sua natura, mediata, analitica, discorsiva e, sarei per dire, periferica. È l'atto della mente concepita come posta fuor delle cose e fuori della loro genesi e del loro principio. È la *presentazione* dei prodotti e delle formazioni sceverate ed astratte dalla genesi produttiva e dalla sintesi creatrice. È l'analisi discorsiva dei fenomeni divelti dall'idea direttrice, della *natura*

naturata inconscia ed immemore della *natura naturans*. Ma la filosofia si pone come una suprema unificazione intelligibile dell'esperienza, appunto perchè intende ad una intuizione immediata, sintetica e centrale dei rapporti e degli eventi. Perchè essa è l'atto di riflessione dello spirito, il quale si colloca, spontaneamente e necessariamente, a centro delle cose ed a loro misura e principio d'intelligibilità.

La filosofia non è una trascrizione delle parti e dei frammenti, ma una reintegrazione dei nessi ed una visione del sistema. Essa non descrive i fenomeni sconnessi dalla trama del soggetto — quasi unità quantitative, esteriori, incompenetrabili — ma coglie e penetra il soggetto, che è il centro di unificazione e di consapevolezza dei fenomeni e che è quello in cui e da cui i fenomeni attingono la loro direzione, il loro significato, il loro valore di vita. La filosofia non è la conoscenza del mondo *rispetto a noi,* ma è la conoscenza, o meglio il *riconoscimento* del mondo *secondo la natura.*

Ella si pone, quindi, nello stesso punto visuale della natura agente e della sintesi creatrice. Come appercezione dei dati, o, meglio, delle attività immediate della coscienza, essa assurge ad una comprensione diretta delle cose e dei valori. Una conoscenza, quindi, che non procede dalla periferia o dall'esterno, ma s'insinua nell'intimo dei rapporti e li coglie nell'immediatezza virtuale della loro genesi.

All'infuori di codesto nesso di vita dei prodot-

ti coi fattori, dei fenomeni col soggetto, delle cose con le idee, degli elementi col sistema non si ha che la dissociazione analitica e formale, la quale, appunto perchè si colloca al di fuori delle cose e del loro principio, si preclude l' adito a penetrarne la natura.

Conformemente a queste esigenze fondamentali di ogni integrazione filosofica del sapere, va concepito e va posto l' assunto ideale della filosofia del diritto.

Essa vuol essere una visione del diritto dal di dentro e non dal di fuori, dal centro e non dalla periferia. Essa contempla il diritto nella sua origine virtuale da quello che è la fonte prima di ogni generazione ideale ed è l'ultima istanza di ogni riduzione genetica, e che è il principio di ogni immediatezza e, ad un tempo, il termine di ogni mediazione, lo spirito. Essa segue il rapporto giuridico nel punto in cui si svolge ed emerge dalla fenomenologia della coscienza e ne circoscrive e determina — entro quell'ambito di evoluzione e di continuità ideale in cui l'ha colto e come fermato — ne circoscrive, dico, e ne determina le dimensioni ideali, il valore di posizione, il contenuto specifico. Essa si colloca nel punto visuale della genesi, e dalla conoscenza del diritto rispetto a noi, ossia del diritto come prodotto o come obbietto o come fatto incoerente, assurge alla conoscenza del diritto secondo

la natura, assurge, cioè, alla sintesi originale, che i prodotti penetra e connette e li illumina, li traduce in ordine di sistema, li plasma in principio di vita.

Questa è la suprema esigenza di ogni filosofia del diritto che voglia annunziarsi come scienza e non come dissociazione analitica e consecutiva compilazione formale dei frammenti dell'esperienza.

Questa esigenza è tuttora inappagata oggi, nonostante i molti indugi del pensiero contemporaneo, specie da noi, in Italia, sui problemi preliminari della filosofia del diritto e sulla necessità di rinnovellare il contenuto di questa disciplina, riannodandone i nessi di continuità e di contiguità con la filosofia generale.

Il compianto prof. Vanni, in tutta l'opera sua, rese testimonianza di un sincero e profondo bisogno intellettuale: quello di plasmare l'organismo della filosofia del diritto sulla imitazione, come di un modello o di uno schema, dell'organismo della filosofia generale; quello di trasferire nella filosofia particolare i problemi e le soluzioni della filosofia universale; quello, soprattutto, di avvalorare la filosofia del diritto coi dati della critica della conoscenza e coi criteri del relativismo gnoseologico.

Ma, l'indole stessa dell'assunto che egli si propose ed il modo onde l'intese doveva allontanarlo dalla meta. Il trasporto della filosofia generale nella par-

ticolare o il riferimento di quest'ultima alla prima, nella concezione del Vanni, è formale, esteriore, sovrappositizio. È un rapporto di giustaposizione e di parallellismo che s'interpone fra le due, non già di coerenza interiore e di unificazione intelligibile. La filosofia particolare del diritto imita i moduli della filosofia generale, non li risente, non li riesprime, non li ricrea. La riduzione della fenomenologia giuridica alla gnoseologia è astratta, non concreta, perchè quello che occupa il pensatore non è l'immanenza immediata del diritto nelle determinazioni della coscienza, bensì il sapere riflesso e meditato del diritto già prodotto, cioè a dire non la visione del diritto, nella sua genesi concreta di appercezione ideale, ma l'indugio della mente nell'analisi dei modi generali di conoscenza dell'obbietto giuridico, posto come un qualsiasi termine esteriore all'attività del soggetto cosciente.

Fra l'intelletto e la trasparenza luminosa dell'obbietto o del rapporto si frappone come un diaframma o un mezzo opaco. Non è il diritto come momento della fenomenologia dello spirito o come fase dello sviluppo della coscienza personale che suscita l'interesse teoretico della ricerca, ma il diritto come fatto, o come evento, posto al di fuori della coscienza, ed a questa contrapposto come alcunchè di esterno all'interno o come la cosa alla mente. Non è più l'atto dello spirito che contempla e rimira il diritto come sua produzione, e, quindi, nel riflettere il diritto, lo pone come immediata esistenza, perchè, nel riflettere

il diritto, riflette sè stesso, in guisa che la riflessione e l'indugio (che si consuma in un istante, nell'istante dell'appercezione) va da sè in sè stesso e, quindi, è tutt' uno che l'intuizione e la trasparenza diretta. No: è l'atto dell'intendimento per cui il diritto è un dato già posto, un dato che la mente deve ricevere dal di fuori, non produrre o riflettere dal di dentro, una *cosa* che sta già, in ipotesi, indipendentemente dallo spirito e che questo, anzi, deve cercare di apprendere con ogni riserva di successo e con ogni umiltà, a cagione della distanza che separa la cosa dalla mente e rende l'una incompenetrabile ed inattingibile dall'altra.

Questa non è la critica immanente dell'idealismo e della filosofia dello spirito, è la critica esterna, transubbiettiva, trascendente del realismo e del relativismo scettico. È la traduzione logica e formale di un concepimento in cui l'*idea* del diritto è assente ed il *rapporto ideale* del diritto è denaturato alla stregua dei fenomeni dell'esteso o delle cose o dei fatti — la cui esperibilità, come è noto, è condizionata alla ipotesi della indipendenza presunta e dell'astrazione mentale dei medesimi dalle forme subbiettive del conoscimento.

Epperò non fu difficile, ai critici che gli sorsero contro, oppugnare l'assunto del Vanni, in quanto, appunto, aveva di equivoco e di caduco. Il trasporto puro, e semplice della critica generale della conoscenza nella filosofia del diritto, così come egli lo concepì e lo volle, doveva apparire superfluo ed ozioso, perchè non legittimato dalla presenza di speciali con-

dizioni di conoscibilità che differenziassero il diritto da altro ordine di fenomeni.

In vero la critica della conoscenza, ove sia concepita come l'interpetrazione generica e formale dell'attitudine della mente al cospetto dei fatti, non può apparire che unica ed uniforme per tutti gli ordini dell'esperienza, per tutte le maniere del fatto. Apparirebbe differenziata e concreta, segnando così immagine fedele delle determinazioni variate e progressive dell'essere, solo se essa fosse da più che una critica formale, se essa mirasse ad esprimere l'idealità e l'intelligibilità che è aderente a quelle determinazioni particolari, anzichè lusingarsi di sostituirvi una intellibilità vuota ed esteriore — quella della mente stessa, posta come al di fuori dell'essere e ad assoluta distanza da esso. Se non chè, la critica formale è appunto l'inanità di sè medesima ed è vacua, incorporea ed incolore. Tra i due poli estremi, fra i due termini del rapporto — mente ed oggettività esterna — essa non può porre alcun vincolo d'interiorità, alcun tramite di approssimazione: e l'uno e l'altro residuano come due momenti incompenetrabili, due posizioni irrelative, irreali ed astratte. Irrelativa ed astratta l'attitudine della mente, chè in codesto concepimento l'intelligibile e l'intelligente sono divisi da un contrasto infinito: irrelativa ed astratta la *presentazione* del fatto, che perdura e ristà come un prod otto rigido ed inerte, formalmente

identico a sè medesimo, omogeneo, indifferente, opaco, inconsaputo.

Epperò, tradurre i modi e gli abiti di una cosiffatta critica formale nel dominio di una filosofia particolare è cosa improvvida ed infeconda. Perchè l'indole di quella critica, ed il suo limite e la sua condizione di utilità, è appunto nella secessione ipotetica della *forma mentis* dalla varietà del contenuto, è, cioè, nella sua formale universalità o, meglio ancora, nella sua formale indifferenziazione. Prima di determinare e misurare i compiti della filosofia particolare, le si potrebbe dire, pensa a determinare e misurare te stessa.

Una critica *concreta* di un ordine di rapporti vuol dire una crltica espressa dall'intimo di quei rapporti, e *concresciuta* ed incorporata con essi.

Quello che occorre è che la filosofia particolare assimili dalla visione diretta del suo mondo l'idealità o l'intelligibilità che vi è immanente. Il che non può accadere, ove la critica della conoscenza sia concepita nei modi dell'empirismo e del relativismo formale.

L'assunto veramente critico della filosofia del diritto vuol essere questo: non già sapere come e perchè la riflessione si eserciti a conoscere il sistema del diritto come complesso di fatti o d'istituti, o di regole e determinazioni obbiettive della convivenza e così via — quel sistema di diritto la mente conosce, in quanto e perchè essa è, appunto, attività di conoscere e riflettere in generale e con quelle determi-

nazioni e con quei procedimenti che la gnoseologia e la logica studiano una volta tanto ed una volta per tutti —; bensì, sapere se e come la posizione del diritto e del rapporto giuridico sia un momento o un grado o una forma per cui la coscienza personale spontaneamente procede, sapere, cioè, se e come il diritto sia una determinazione inerente alla psicologia ed alla ideologia umana in quanto tale, e, ciò saputo, circoscriverne la collocazione nell' ambito appunto di questa psicologia e di questa ideologia.

Non la conoscenza di ritorno del diritto conosciuto o, meglio, appercepito e pensato è una ricerca originale e diretta, ma la coscienza umana e diretta del diritto; non l'indugio della mente, ma il suo processo: non l' analisi *ex post*, ma la sintesi originaria; non la dispersione e l' alienazione dello spirito nei suoi prodotti, ma l'interiorità dello spirito a sè medesimo.

Poichè il diritto è appunto una formazione spirituale ed un rapporto ideale, non una cosa o un fatto o un evento; o, per di meglio, addiviene un fatto od un evento in grazia e perchè è dapprima una formazione spirituale ed una *idea umana*. La sua esistenza è, quindi, nella coscienza di esso: la sua posizione è nell'atto dell'intuizione del medesimo. Per il diritto, come per ogni idea umana, *esse est percipi:* non già, solo, nel generico senso che ogni esistenza è esistenza *ne* la e *per* la coscienza, ossia è relativa al soggetto cosciente in quanto tale, ma nel senso più

particolare che l'esistenza di un rapporto ideale coincide con l'appercezione mentale del medesimo.

Questa verità è di tale evidenza che può essere consentita anche da quelle direzioni di pensiero, le quali pongono una esistenza obbiettiva o transubbiettiva dei fenomeni, come irreduttibile ai poteri conoscitivi del soggetto. Perchè, se nell'ordine dei fatti o delle cose può comportarsi (sebbene come momento superabile dello spirito) un contrasto nativo fra la mente e l'obbietto, ciò non può essere consentito nel mondo dei rapporti ideali e delle formazioni spirituali o delle idee umane. Quivi l'esistenza si immedesima con la percezione, l'ordine cronologico e l'ordine ideologico fanno tutt'uno; il conoscere coincide col fare: la teoria è la trasparenza e l'illuminazione interiore dell'attività, la coscienza di sè dell'azione. Nella serie fenomenale delle cose o dei fatti può, in un certo senso, concepirsi un'attitudine della mente, rispetto ai termini transsubbiettivi, analoga a quella che pone la gnoseologia formale. L'esperibilità della cosa e del fatto è, in vero, subordinata all'ipotesi della obbiettivazione astratta della cosa e del fatto, ossia della projezione dell'una e dell'altro al di fuori come termini indipendenti dal soggetto, come posizioni irrelative, come residui non eliminabili, come *limiti* non superabili. Il determinismo teoretico delle scienze attinenti all'ordine naturale è confidato precisamente a questo lavorio logico di

secessione dei fenomeni dal soggetto, dell'obbiettivo dal soggettivo, della quantità dalla qualità, delle relazioni geometriche e spaziali dalla interiorità psichica, delle equazioni numeriche del movimento dalle sensazioni e così via (1).

Perchè la *scienza* (strettamente detta) non è la suprema unificazione intelligibile della realtà, nè la redenzione completa dello spirito dai vincoli della oggettività. Ella versa, anzi, nella serie fenomenale ed è immersa nell'oggettivo. Come traduzione logica e come semplificazione concettuale della realtà, essa segna, di certo, un momento della soggettività ed è un processo del pensiero; ma è un momento ed un processo essenzialmente formale. Di soggettivo, di spirituale nelle determinazioni e nelle formulazioni della scienza teoretica della natura non vi è che la forma: il contenuto è un *dato* che ella riceve, un *limite* che essa subisce. Indi, come il senso vivo e perenne di un dissidio fra l'esistenza, come entità irrelativa e transubbiettiva, e la rappresentazione: indi quella crisi del sapere, quella dualità di termini — noumeno e fenomeno, sostanza e modo, soggetto ed oggetto, mondo in sè e mondo delle parvenze — che provoca e legittima l'intervento della così detta critica della conoscenza. La gnoseologia formale si genera, come bisogno vivo dello spirito, dal risentimento e dalla percezione di quel dissidio: ed in quanto questo ultimo è ineliminabile dal dominio della esperibilità scientifica dei fenomeni, la gnoseologia medesima ha piena ragion di essere ed alto

valore, sebbene il torto suo sia sempre quello di dare come assoluta soluzione, anzi come assoluto problema, quello che è un momento superabile della fenomenologia dello spirito.

Ma il mondo del diritto e dell' esperienza giuridica non è il mondo, dico meglio, non è la serie delle cose e dei fatti o delle relazioni dell' esteso e del movimento. Non è l'ordine dell' obbiettività astratta dal soggetto, del contenuto o del dato esteriore alla forma dello spirito e da essa indipendente e sovra essa incombente dal di fuori. Il mondo del diritto è un mondo *fatto dagli uomini:* un mondo, cioè, della coscienza e dello spirito: un mondo della volontà e non della rappresentazione. Epperò, nel campo del diritto e del sistema dei rapporti giuridici, non vi ha ragion di essere di alcuna gnoseologia formale, nemmeno come momento superabile e transitorio del processo conoscitivo. Il contenuto e la forma s'integrano e si unificano in un solo momento; dissidio non vi è tra l'idea ed il fatto, fra l'ordine delle cose in sè e l' ordine della rappresentazione; e, mancando il dissidio, manca la possibilità di porsi ad arbitro di quel dissidio e, nella più comoda ipotesi, di adagiarvisi dentro e di sistemarlo, così come è abito ed ufficio della critica formale della conoscenza.

Una certa forma di gnoseologia è, certo, possibile in questo nuovo ordine di relazioni, ma trattasi di attitudine della mente di ben più alto valore che non sia la critica formale. Trattasi, bensì, di quella

che abbiamo detto la critica immanente, la ideologia ontologica. Nel dominio del diritto non possiamo trasferire le abitudini conoscitive delle scienze, le quali astraggono i fenomeni dal correlativo psichico interno e li tragittano al di fuori come quantità per sè stanti. No: nel mondo delle idee, delle qualità e dei valori il determinismo scientifico ed il relativismo ed il formalismo meccanico sono superati.

Vero è che, anche nell'ordine dei rapporti e dei fenomeni giuridici, si può concepire, da un lato, una conoscenza, propriamente e rigorosamente parlando, scientifica, e, dall'altro, una conoscenza, propriamente e rigorosamente parlando, filosofica.

Le scienze giuridiche particolari, ad esempio, si presentano come dei sistemi di *concetti di relazioni*, in cui i nessi ed i rapporti giuridici e le regole e le sanzioni vengono generalizzate e formolate, per via di quella forma superiore della mentalità, che chiamasi *astrazione*. Ed in codesta loro formolazione e consolidazione logica, in codesto processo schematico della *ratio juris*, quei concetti e quei rapporti di concetti appaiono come alcunchè di obbiettivo, di dato, di rigido, d'inerte, d'incompenetrabile; come un ordine di determinazioni che sembri non posto (sia pure in via remota) dallo spirito, ma ad esso imposto e sovrapposto dal di fuori. Invece la filosofia del diritto si afferma, o dovrebbe, secondo noi, affermarsi, anzitutto, come un sistema o una sintesi d' intuizioni e di determinazioni ideali espresse da

quell' altra forma superiore della mentalità, che è l'*autocoscienza*, e la quale è, di sua natura, appercettiva, immediata, diafana, interiore.

Tuttavia, in quel contenuto o in quegli elementi di formale obbiettività, che le scienze particolari del diritto accolgono nel loro seno per le esigenze stesse della logica formale e della sintesi concettuale degli elementi, non è nulla di analogo e di familiare all'obbiettivismo empirico delle scienze della natura. L'obbiettività logica delle scienze del diritto è sempre, in fatti, una determinazione o un prodotto dello spirito medesimo. Il concetto è una sintesi posta dallo spirito, la quale si distingue e si distacca dall'appercezione e dall'intuizione, solo perchè è un prodotto mediato e riflesso, anzichè immediata e diretta trasparenza. Appunto per codesto suo carattere mediato e riflesso esso appare come distante dallo spirito medesimo: come distinto ed alieno dall'intuizione; come simbolo smorto e depotenziato; e, ad un tempo, come precipitato e residuo incoercibile, come sostanza opaca ed incompenetrabile: fallacie di percezione che la ragion critica disvela e supera.

In nessun grado, adunque, della conoscenza, neanche in un grado o in un momento superabile e transitorio, il diritto appare come un puro e semplice obbietto. In tutti i gradi ed in tutte le forme esso si porge, con maggiore o minore ragione di prossimità, con maggiore o minore intensità luminosa, come una formazione dello spirito; come un mondo

spirituale, in cui oggettività e soggettività, esistenza e percezione cosciente, rappresentazione e verità sono tutt'uno. Tale interiore medesimezza, tale interno possesso della sua natura, tale immanente coscienza di sè tolgono che il sistema ideale del diritto si arrenda a quella critica formale della conoscenza che il positivismo così detto critico vorrebbe imporgli. Esso piega ed assente solo a quella *metafisica della mente umana* che contempla l'ordine delle cose nell'ordine delle idee.

Si presenta, adunque, più che mai urgente il bisogno di una reintegrazione filosofica del diritto. Il positivismo non ha consentito al Vanni, e meno che mai ai critici di lui, di appagare questa esigenza costruttiva del pensiero. Perchè il positivismo è alieno da ogni visione dell'intimo dei rapporti, e della illuminata funzione critica non intende che le deviazioni ed i detriti formali. Il positivismo è minato e corroso dal suo canone originario, il criterio obbiettivo; onde è propizio alle scienze della natura, le quali sono esplicative e normative dell'obbiettività, ma repugna a quelle forme del sapere e dell'essere in cui l'antitesi fra la oggettività e la soggettività è risoluta e superata: ripugna, soprattutto, al dominio dello spirito che è interiorità di sè a sè medesimo ed è pienezza virtuale di assimilazione dell'oggetto al soggetto.

La filosofia del diritto, che è del novero delle scienze

morali o delle scienze dello spirito, indarno invoca nuovo rigoglio di vita dal positivismo contemporaneo. Essa non può essere risollevata a dignità di dottrina che attingendo a quelle direzioni di pensiero che hanno esperimentato la crisi del sapere ed han saputo superarla, che sono educate alla visione dei rapporti dello spirito. Ed a tale intento essa può, riandando la sua storia e fermandosi a quella che fu la espressione speculativa più pura del suo oggetto, trarre esempi, suggerimenti ed auspici dalle concezioni idealistiche, le quali seguirono ed integrarono la critica Kantiana.

Ed in vero, l'assunto di una filosofia del diritto, intesa come determinazione e posizione del rapporto giuridico nel sistema delle intuizioni immediate della coscienza o nella fenomenologia della vita spirituale, appare di già, con limpidezza di visione, nella costruzione filosofica di Fichte ed in quella di Hegel. L'uno, col porre a fondamento del diritto razionale la dottrina della scienza, cioè a dire la composizione e la deduzione ideale delle determinazioni della coscienza, l'altro con l'inserire il sistema del diritto nella evoluzione ideale dei momenti della filosofia dello spirito, prevennero di già la soluzione del problema fondamentale della filosofia del diritto.

Attraverso e non ostante la varietà personale del concepimento e dell'espressione, videro entrambi nel principio del diritto un atto necessario del me, ed entrambi configurarono il rapporto giuridico come

un momento o una funzione per cui lo spirito procede per attingere la coscienza di sè.

L'Io, nel pensiero di Fichte, non può pervenire alla coscienza di sè che per la posizione e l'opposizione del non io; chè il soggetto non può affermar sè che attraverso l'oggetto. La coscienza implica, invero, l'opposizione del soggetto e del suo contrario e sussiste solo finchè perdura tale opposizione. L'attività spirituale è inaccessibile alla coscienza, finchè essa non è inibita e come sdoppiata e birifratta. È spirito puro, assoluto, infinito, sottratto, cioè, alle relazioni di pluralità e di finitudine dell'intendimento. La consapevolezza involge la determinazione ed il limite dell'attività: la sua riflessione, il suo rimbalzo, il suo arresto. La coscienza è la riflessione di sè attraverso il suo *altro*: è la proiezione di sè fuori di sè, *proiectio per hiatum*.

Il soggetto, adunque, non può porre sè, se non pone l'altro da sè; non può porre sè come spirito finito e come libertà, se non pone altri spiriti finiti ed altre libertà correlative alla sua.

Non afferma la sua autonomia, se non la limita con la rappresentazione dell'altrui autonomia. La limitazione è, adunque, la legge di ogni coscienza. La coscienza della propria libertà non è possibile che per la determinazione ed il limite delle libertà contigue. Io non mi apprendo come spirito, se non al contatto e per la sollecitudine e la presenza esem-

plare di altri spiriti. Io non sono un essere libero che in un mondo di esseri liberi. Io non sono uomo che nella società degli uomini.

Così la esistenza di altri esseri, di altre libertà, di altre autonomie non è un dato, e quindi, come ogni dato, una determinazione empirica e contingente: è una deduzione ed è una condizione della stessa esistenza del mio essere e della mia autonomia. La ricognizione ed il rispetto dell'altrui libertà non è il prodotto riflesso ed arbitrario del mio empirico volere; è un elemento necessario della stessa affermazione della libertà mia. Io non posso non porre simultaneamente me ed il *mio* limite nel *non me*: non posso porre la mia libertà, se non ho posto l'altrui: non circoscrivere il mio diritto, se non ho circoscritto l'altrui diritto (2).

Ora questa recognizione e questa limitazione reciproca della mia libertà e dell'altrui è, appunto, la base ideale del rapporto giuridico in quanto tale. Il diritto, nella sua espressione più semplice, è la limitazione della mia libertà per il concetto della possibilità dell'altrui libertà. È l'accordo, come dettò il Kant, del mio arbitrio con l'altrui sotto l'impero di una legge universale di libertà.

Il diritto, quindi, nella luminosa concezione di Fichte, è ricondotto alla sua genesi pura: alle determinazioni immediate della coscienza. La limitazione delle coesistenti libertà è la traduzione par-

ticolare di quella legge di limitazione e di relazione che è la condizione stessa della coscienza. Meglio ancora; la limitazione giuridica è un processo in atto dell' attività limitativa della coscienza, la sua proiezione, la sua condizione, il suo viatico. Io non posso affermare me stesso come essere spirituale, se non affermo gli altri del pari. E non posso affermare gli altri e me coesistente con essi, se non concepisco fra gli altri e me la presenza di quella particolare relazione ed attitudine di vita, che chiamasi relazione di diritto.

Il diritto è, così, concepito non come un prodotto artificiale, ma come un momento necessario del cammino dello spirito, come un grado per cui procede l'attività del me nello attingere la coscienza di sè e della sua autonomia spirituale. Il diritto, cioè, non è semplicemente spiegato, ma *dedotto*, per dirla col linguaggio del Fichte, e razionalmente giustificato. In questo è la sua verità, cioè a dire, la sua ideale necessità.

Come per Fichte il rapporto giuridico è una mediazione dell'attività pratica del me, una condizione necessaria per rendere possibile al soggetto la coscienza di sè, così per Hegel è un momento mediano del processo dello spirito, un grado dello sviluppo dell'auto-coscienza.

Nella sfera della coscienza in quanto tale lo spirito non supera la contraddizione tra soggetto ed

oggetto, fra il me ed il non me. La coscienza versa, anzi, nella dualità e nella opposizione dei termini. L'obbietto apparisce alla coscienza non come termine posto dal me, ma come un non me, come un puro dato immediato. L' obbietto ha una esistenza indipendente dal me, come l'oscurità ha una esistenza fuori della luce. Lo spirito, quando è nella fase della coscienza, non riconosce sè nelle sue produzioni, non ritrova sè stesso nel mondo.

Ma, procedendo dalla semplice sfera della coscienza, lo spirito assurge all' auto-coscienza, alla coscienza di sè come sè stesso, come medesimezza di soggetto e di oggetto. La libertà e la ragione vogliono che l' Io si elevi alla forma del me=al me; che io riconosca tutte le cose come le *mie* cose, come me stesso; che l'io ed il mondo sieno tutt'uno, ed una sola coscienza compenetri l' un termine e l' altro, che io ritrovi me nel mondo e che il mondo sia in me, nella mia coscienza.

In questa forma superiore del conoscimento io percepisco l'oggetto come il mio oggetto e, quindi, *mi vi* appercepisco come me stesso. Lo spirito sopprime la fallacia di un oggetto come dato dal di fuori ed, attingendo la purezza della sua nozione, si afferma come l' interiorità di sè a sè medesimo, come l' idealità che esprime la realtà *ex intimo sui*.

L' autocoscienza è, tuttavia, un processo non uno stato, un'ascensione dello spirito non un possesso o una determinazione immediata. Essa, quindi, procede per tre gradi che sono altrettante approssima-

zioni progressive all'unità del soggetto - oggetto, alla soggettivazione spirituale del mondo. Nel primo grado, che è quello della coscienza di sè immediata, l'obbiettività indipendente dal soggetto perdura tuttora come *limite* non superato e come motivo e stimolo alla superazione del medesimo. È la coscienza di sè, come desiderio o appetito, e, quindi, volontà di assimilazione e di dominio dell'oggetto per farlo proprio.

Nel secondo grado della coscienza di sè si ha un processo di approssimazione più intimo; chè l'oggetto che si oppone questa volta al soggetto non è più l'oggetto puro e semplice che si opponeva nell'auto-coscienza immediata, ma è anch' esso, a sua volta, un soggetto per sè stante. In questo secondo grado dell'auto-coscienza, all'Io non si contrappone la cosa, ma un altro *io*: ad una coscienza di sè si contrappone un'altra coscienza di sè.

L'antitesi fra l'oggetto ed il soggetto non è, qui, superata ancora: in un certo senso, anzi, è più viva che mai. Le due auto-coscienze si oppongono l'una all'altra come due termini di un contrasto infinito. Sono due immediatezze, che in quanto tali, in quanto determinazioni immediatamente individuali, si escludono a vicenda. Nasce una tragica contraddizione. L' io, che è l' essere assolutamente penetrabile, è unico nell'essenza. I due me non formano, in fondo, che un solo ed identico me. Eppure, essi non possono subito riconoscersi come tali. I due me si pongono, anzi, come due corpi rigidi ed impenetrabili, non

passivi di altra relazione che di quella dell' urto. Ciascuno dei due si differenzia infinitamente dall'altro: ciascuno si riflette solo ed intiero nella sua inane individuazione. S' impegna, quindi, fra i due una lotta di vita e di morte, un rapporto di antagonismo e di dominio.

Ma la lotta, che involge l'affermazione dell' antitesi, contiene anche il modo di risoluzione di quella. La negazione è, anche qui, feconda di altissimo, positivo, valore: essa è il principio vivificante dell' essere, l' interno motivo che lo sollecita e lo muove. Poichè nella lotta si combattono, si sopprimono, si elidono appunto le individuali immediatezze (date dall' individuazione corporea), che rendevano i due esseri incompenetrabili l' uno all'altro, che occultavano ad essi la loro più vera e profonda essenza di spirito, che alimentavano in essi la fallacia della diversificazione. Traverso la negazione e la guerra, traverso la morte e la servitù i due io, le due auto-coscienze pervengono al riconoscimento di sè medesimi, della loro medesimezza.

Nessuno di essi nega l' altro, e ciascuno di essi si conosce, anzi, e si riafferma nell'altro. L' Io si sa nell'altro Io: le due auto-coscienze si unificano ed immedesimano in una coscienza comune, nella coscienza di sè generale.

In questa auto-coscienza recognitiva della loro identità ciascuno di essi tocca la sua libertà vera. Io non sono veramente libero, se veggo nell' oggetto il mio limite, la mia negazione, l' *altro* da me an-

zichè vedervi l'altro me stesso. L'io non è libero se vede nell'altro io, non il simile o l'identico, ma il dissimile, il diverso, il superiore o l'inferiore, il padrone o il servo. L'io non è libero, se la coscienza della sua libertà non gli è riflettuta dalla coscienza dell'altrui libertà. L'io, insomma non si riconosce appieno come sè stesso, se si riconosce solo in sè e non ha la coscienza, ad un tempo, del suo riconoscimento nell'altrui. Il padrone non è libero, perchè non può riflettersi nella coscienza del servo, *come* nella *sua* coscienza.

Ciò segue perchè l'io non si riflette in un altro io allo stesso modo che si contempla in un oggetto qualunque. Qui l'altro io è un soggetto anch'esso: è un'auto-coscienza. L'io, quindi, non si sa nell'altro io se simultaneamente l'altro io non si sappia in lui. Il sapere che io ho di me in lui è un riverbero, una risonanza del sapere che egli ha di me. Finchè io mi so in lui ed egli non si sa in me, noi siamo due e non uno, siamo due sostanze incompenetrabili delle quali l'una limita e nega l'altra. L'affermazione della mia libertà è data, quindi, nello stesso momento (ideale) che l'affermazione della sua.

Perchè, se egli non è libero, egli non può riflettere me in sè stesso ed io non mi riconosco in lui come in me. La servitù dell'altro è negazione non solo della sua libertà, ma della mia; chè la sua coscienza è misura e rispecchiamento della mia e viceversa e le due coscienze si compenetrano in una. La liberazione del servo segna, quindi, la liberazione

del padrone; poi che l'uomo non è libero che nella società degli uomini liberi (3).

Or bene, che cosa che è questo processo dell'autocoscienza recognitiva e questa elevazione dello spirito alla coscienza generale di sè, se non l'essenziale momento del rapporto giuridico? Che cosa è questa società di uomini liberi e questo ordine dei simili se non la società ideale conformata dal diritto? Il rapporto di diritto è, di sua natura, un rapporto di simultanea e reciproca recognizione delle coesistenti libertà e della loro retribuzione. La base del diritto è nel momento della uguaglianza degl'individui, nella medesimezza della loro sostanza di spirito, la qual medesimezza si retrotrae, in ultima istanza, alla identità ed alla comunanza dell' *io formale* nella pluralità delle auto-coscienze. Il rapporto di diritto in quanto tale non è il rapporto della gerarchia e del dominio, della padronanza o della servitù; è il rapporto della parità, della reciproca ed eguale imputazione, del mutuo rispetto. Il momento sostanziale del diritto è nella unificazione delle coscienze individuali in una coscienza comune. Il momento formale tipico di esso è nella visione di un rapporto super-individuale, di un momento obbiettivo, la legge, che traduce nella forma dell'universale imperativo le determinazioni della *coscienza generale di sè* degli organismi e dei gruppi sociali. In tutti i suoi momenti il diritto segna l' unificazione della pluralità degl' io

nell'unità del rapporto; rapporto di integrazione e di immedesimazione degl'Io individuali nell'Io comune della Società e dello Stato: rapporto di coordinazione e di reciproco riconoscimento dei diversi Io nell'unità del nesso giuridico, nell'Io comune emergente dal negozio, dal *consensus in idem*, dalla legge convenzionale stabilita dalle parti.

Così l'*auto-coscienza recognitiva* non è solo un momento della fenomenologia dello spirito: è il fondamento psicologico del diritto, la sua ontogenesi spirituale. I due momenti si equivalgono e coincidono: il processo mediano della coscienza di sè e la posizione del rapporto giuridico fanno tutt'uno. Il diritto è la mediazione pratica, istituzionale della coscienza di sè: è il tramite ed il simbolo e l'esemplare vivente della unità spirituale del soggetto e dell'oggetto, dell'assimilazione spirituale del mondo. È attraverso il momento del diritto che l'io ed il non io si elidono in quanto tali e si risollevano nell'unità della coscienza generale.

Il diritto, così, non è concepito come un dato empirico o una determinazione arbitraria o intenzionale o un rapporto incidentale. È un momento della filosofia dello spirito. Lo spirito deve attraversare il rapporto giuridico per toccare la coscienza piena di sè. Il diritto, forma dello spirito pratico, è mediazione e viatico dello stesso spirito teoretico, nel suo processo ascensivo dalla coscienza alla ragione, traverso l'autocoscienza recognitiva e la coscienza generale di sè. Il diritto, così, è posto e le-

gittimato e celebra la sua verità al cospetto del mondo dello spirito.

Questa sintesi riassuntiva del pensiero di Fichte e di Hegel rende, forse, una pallida immagine dell'altezza di visione ideale a cui poggiarono i due grandi *ipercritici*. Tuttavia essa giova a dare ragione del valore di posizione del loro pensiero nella storia e nell'evoluzione ideale della filosofia del diritto. Superando ogni forma di veduta analitica, formale, discorsiva dell'esperienza giuridica, essi ne dedussero e compresero la sintesi filosofica. L'inserzione e la collocazione del diritto nella fenomenologia dello spirito e nella *storia ideale eterna* della coscienza, — questa che a noi appare oggi come l'assunto supremo della filosofia del diritto —, è una esigenza del pensiero già esperimentata e dialetticamente risoluta nel *diritto razionale poggiato sulla dottrina della scienza* di Fichte *e nella filosofia dello spirito* di Hegel. Di essi, per tal rispetto, può dirsi, evocando termini kantiani, che dettarono i prolegomeni di ogni futura filosofia del diritto che voglia affermarsi come scienza.

A codesti prolegomeni è uopo rifarsi anche oggi, riannodando le fila della tradizione idealistica del pensiero, recise dalla deviazione positivistica. E ciò non per abito riflesso d'imitazione o di riproduzione di un contenuto d'idee, in ipotesi, superate, nè per trasporto intenzionale del pensiero in tempi ed in forme semispente, o per nostalgia di ritorni e di

rimpianti. L'idealismo filosofico moderno non è una reminiscenza pura e semplice dell'antico: è l'espressione di uno spirito nuovo.

Gli antichi problemi e la antiche soluzioni rinascono ed emergono dagli strati profondi della coscienza filosofica in cui erano come occultati ed obliati quando risorge e si ravviva lo stato di animo che li suscitò. È, quindi, una rinascita obbediente ad un sincero bisogno della coscienza, ed è forma e germe di vita nuova e sintesi originale.

Di questo profondo bisogno spirituale di rinnovellamento le direzioni presenti della filosofia del diritto non sembrano al tutto penetrate e convinte. Da che non segue, per altro, che quel bisogno sia fittizio o fallace, ma che la dottrina è in stato di imperfezione e di disagio, e prova, quindi, che il problema da noi posto urge e ne preme la soluzione. La sensibilità, onde le filosofie particolari, o meglio i loro cultori, seguono ed avvertono i grandi moti ideali della filosofia generale, è quasi sempre povera e scarsa. Così la filosofia del diritto non ancora risente, o solo fiaccamente ed a distanza, l'impulso della nuova intuizione idealistica del mondo. Vi sopravvivono, con tenacia baldanzosa di affermazioni che malamente dissimulano la vacuità del contenuto, le fallacie dell' obbiettivismo empirico. Il positivismo, respinto dalle vette della filosofia generale, vi raccoglie, come in un ambito chiuso propizio alla sua angustia di visione, le sue ultime resistenze dottrinali. Il bisogno di una reintegrazione

filosofica della dottrina del diritto sulla base dell'idealismo rinnovellato è tanto più leggittimato dallo aspetto inglorioso di queste forme superstiti del pensiero. Chè una sintesi idealistica del diritto è, oggi, il prodotto spontaneo e, sarei per dire naturale, della penetrazione delle grandi correnti del pensiero contemporaneo nel tessuto dell'esperienza giuridica. Il riferimento della filosofia del diritto alla filosofia dello spirito, l'inserzione del rapporto giuridico nei processi costitutivi della coscienza è una vocazione del tempo e dell'atmosfera spirituale che ci avvolge.

In vero il motivo fondamentale della nuova orientazione del pensiero filosofico è, appunto, la dignità rinnovellata e rivendicata dei valori dello spirito, la fede riaffermata nelle intuizioni della coscienza.

Il criterio psicologico ha sempre suscitato, come è noto, le repugnanze intime del positivismo. Adagiato nel suo criterio oggettivo, questo ha testimoniato un costante dispregio delle intuizioni immediate dell'Io. L'ideale tipico di esso è ricondurre l'ordine delle idee all'ordine delle cose: principio d'intelligibilità e limite teorico della ricerca - la *presentazione* del fatto. Esso foggia e si raffigura l'atto della conoscenza come un uscire della coscienza fuori di sè per apprendere direttamente una presunta realtà estracosciente, un mondo esteriore eterogeneo allo spirito. E persiste nell'antiquato criterio della verità, per cui l'oggettività del sapere è posta nell'equa-

zione della percezione alla cosa o nella concordanza di una serie soggettiva ad una serie oggettiva. Così gli sfugge l'intimo valore della riforma kantiana, per la quale l'obbiettività del sapere è data nella coerenza interiore delle serie rappresentative, nell'unificazione intelligibile del contenuto molteplice dell'esperienza, ed, in ultima istanza, quindi, non nella equazione del dato, ma nelle leggi immutabili e normative del pensiero.

Così, nel realismo positivistico, ovvero nell'ontologismo naturalistico, la coscienza appare depotenziata rispetto alla natura. È prodotto e non fattore, condizionato non condizione, un epifenomeno del processo naturale o della serie biologica, riverbero più spesso fallace ed illusorio, non sorgente di luce diretta. La luce scaturisce dalla cosa o dal fatto o dall'evento o dalle unificazioni sensibili più umili e più povere dell'esperienza.

E, per avvalorare il suo assunto e dargli sostegno in una generalizzazione cosmica del sapere, il positivismo fa appello all'ipotesi sistematica dell'evoluzione e, più specialmente, al concetto della formazione ereditaria delle facoltà e dei prodotti mentali. E grida, in atto di trionfo: la coscienza è formata, non *forma*. Non può imperare sui fatti essa che è un fatto a sua volta, in dipendenza di altri fatti che la condizionano nell'evoluzione organica naturale, come nella evoluzione storica delle esperienze sociali. La coscienza è un prodotto complesso che presuppone una doppia serie di determinan-

ti; il determinante della organizzazione e della biogenesi, il determinante storico della psichicità collettiva nel continuo dell'evoluzione; due ordini di fatti ai quali corrispondono, in via di equazione obbiettiva, due ordini d'idee: la biologia e la sociologia. *In principio,* non era, quindi, la coscienza, ma la doppia serie dei suoi determinanti: l'evento naturale e l'evento storico. La legge dell'esperienza non è posta, quindi, dalla coscienza, la quale è la recettività individuale di una esperienza più lata: l'esperienza obbiettiva, sociale e storica.

In conformità di codesti abiti e motivi di pensiero si atteggia il compito del naturalismo positivistico nella filosofia del diritto. Essa non cerca la genesi del diritto nelle appercezioni della coscienza, ma nella natura e nella storia, come serie di obbietti o come processo di eventi, e più spesso, ancora, in quegli stati crepuscolari della natura, in cui albeggia la storia; e non riconosce, come limite teorico della ricerca, la fenomenologia dello spirito, bensì la sociologia, concepita nei suoi riferimenti immediati con la biologia: la sociologia, che è, appunto, la sola filosofia dei valori umani e dei valori sociali che sia consentita dalle angustie del criterio oggettivo e dalle abitudini intellettuali del naturalismo empirico.

Or bene, a quest'ordine di concetti e di sopravvivenze di concetti che ancora si affermano e perdu-

rano nel campo delle scienze morali, il nuovo idealismo contrappone un'affermazione originale del valore della coscienza (4). Allo empirismo gnoseologico dei positivisti esso risponde che la coscienza non è mai il rispecchiamento o il riverbero di una realtà estra-cosciente. Il mondo che noi conosciamo è il mondo della rappresentazione, come dettò Schopenhauer, il mondo della nostra coscienza. Il criterio della verità non è nella concordanza della serie soggettiva con la serie oggettiva, chè una serie oggettiva e trascendente, in quanto tale, non può essere posta, ma nella concordanza di due momenti interni dell'esperienza medesima, la pluralità del contenuto o il molteplice del dato e l' unità soggettiva della coscienza.

L'idealismo moderno reintegra, così, quello che è di perenne e d' imperituro nella critica Kantiana. L' idea critica, come dice il Léon, può ben definirsi l'idea di una determinazione impressa alle cose dello spirito umano (5). L'obbietto è posto dalla legge del pensiero: la ragione non riceve la legge dalle cose, ma impone alle cose la legge sua: obbiettività è, quindi, tutt' uno che traduzione del dato in ordine intelligibile. La scienza è la conscienza dell'attività normativa che la mente esercita sulla cosa. La scienza, cioè, non è l'accordo del pensiero con una realtà esterna, chiamisi, questa, natura ovvero idea. Il realismo empirico che pone l'esistenza obbiettiva della *natura* o della *cosa*, l' idealismo sostanzialista che pone l' irrelativo obbietto o l'irrelativo limite nella

idea-ipostasi sono caducati entrambi. Li vizia una comune fallacia, che chiamasi ontologismo. La scienza non è altro, adunque, che l'accordo del pensiero con sè stesso: chè, all'infuori del pensiero, non vi ha misura o principio d'intelligibilità ed il pensiero che tutto misura non può essere misurato dal fatto o dall'obbietto irrelativo.... cioè dall'inintelligibile e dall'immensurato.

L'idealismo critico riafferma questi fondamentali canoni di dottrina, di là dai quali si ha una depotenziazione empirica ovvero una trasfigurazione mitologica della conoscenza, non già una conoscenza filosofica strettamente detta.

Esso rivendica il valore dello spirito, come attività ideale costruttiva del mondo e come fonte suprema d'intelligibilità e di valutazione. Esso svela e rintraccia le radici profonde della repulsione del positivismo verso le appercezioni della coscienza e, per ciò stesso, le sottrae ogni ragione di legittimità e di fascino. Nelle strettoie del criterio positivista, la coscienza appare come *sub hostili dominatione constituta*: essa viene appresa, raffigurata e descritta come una mera espressione di recettività individuale, come un criterio caduco, contingente, *soggettivo* di certezza; e, nelle consuetudini ideologiche del positivismo, soggettività, come è noto, è tutt'uno che fallacia. La significazione profonda, ideale, universale che è nelle intuizioni della coscienza personale sfugge all'empirismo, il quale non sa vedere se non l'individuazione della coscienza nell'organis-

mo o l' inserzione di quella nella continuità organica dell' evoluzione naturale e storica, e dalla individuazione della sede argomenta l' individualità effimera del contenuto e del valore. E non sa che la coscienza personale è generalità ideale di appercezione ed è visione rappresentativa dell' universo, e non sa che la spregiata *soggettività* della coscienza, lo scandalo dell' empirismo, è l' universale ed impersonale soggettività dello spirito e che il pensiero è misura e dominio e principio ed apprensione del mondo. L' idealismo coglie, appunto, nella coscienza quello che è la sua radice di vero, la sua sostanza di spirito: coglie il contenuto di verità, di unità, di universalità che è aderente alle intuizioni della coscienza *normale* o della coscienza umana *in quanto tale*, indipendentemente dal suo correlato somatico o dalla sua inserzione nella serie statica e dinamica dell'esperienza naturalistica. Chè la coscienza è idea o potenza d' idee e non cosa, è attività e non dato, è intuizione e generalizzazione ideale, non determinazione particolare o fenomeno dell' esteso; onde, pur essendo individuata nello spazio e nel tempo, è coestensiva e compenetrabile al tutto ed è attività dell'universale. Ed è tale attività, quanto più dalle forme torbide ed opache della coscienza immediata, sensitiva, vitale si eleva ai gradi ed ai momenti superiori della auto-coscienza e della ragione, in cui ogni immediatezza individuale è superata ed elisa, e la coscienza è disciolta dai vincoli della corporeità

e dall' interesse protettivo delle funzioni vitali e diventa pura e luminosa, cioè a dire, visiva e rappresentativa del mondo.

Il precipuo sostegno della filosofia dello spirito è, precisamente, in questo assurgere disinteressato della coscienza verso una estensione ed irradiazione ideale della sua sfera di vita: in questo suo divenir diafana, trasparente, compenetrabile: in questo emergere che ella fa dalle determinazioni empiriche, sorde ed opache, alle quali è vincolata *ab initio*: in questo suo, direi quasi, assottigliarsi ed estenuarsi come massa, come obbietto, come individuo, come funzione vitale, e nel potenziamento che ella fa di sè come rappresentazione, come forma, come idea, come principio d' intelligibilità, come assimilazione universale delle esistenze, come dominio e conformazione spirituale del mondo. Ora, è in questo supremo momento che la coscienza è colta e fissata dall' idealismo, in questo momento della *coscienza in universale* o della coscienza *normale,* in quello, cioè, che è il sostanziale momento di ogni coscienza che abbia assolto il suo ciclo di evoluzione ideale. Qui nulla d' individuale, di caduco, di contingente: il valore delle intuizioni della coscienza è valore di spirito, è, cioè, intimo e personale e profondo nei rispetti dell' intensità ed è, ad un tempo, universale ed infinito nei rispetti dell'estensione: qui si affermano e celebrano il loro dominio le leggi del pensiero, che è centro e misura del mondo, che è principio di necessità di determi-

nazioni, che è visione di universalità di rapporti: e nessun'altra forma di necessità e di universalità è concepibile all'infuori di questa sfera.

In conformità di questi principii e di questi criterii del nuovo idealismo, va risollevata oggi la filosofia del diritto. Il diritto vuol essere ricondotto alla fenomenologia dello spirito, alle appercezioni ed attività immediate della coscienza. La filosofia del diritto rinviene il suo fondamento e la sua integrazione teorica nella filosofia dello spirito e non nella sociologia. L'inserzione storica della coscienza personale nel continuo della psichicità collettiva non toglie che la sola forma di coscienza che possa essere oggetto d'intuizione e di rappresentazione è la coscienza personale, e, non che scemar valore oggettivo ed universale alle appercezioni della medesima, concorre, anzi, a riaffermarlo e ad avvalorarlo di nuovi argomenti. L'ipotesi evoluzionistica, su tal punto, giova più alla causa dell'idealismo che a quella del realismo empirico. Se è vero che l'ontogenesi ricapitola e riassume la filogenesi, è vero, del pari, che la coscienza personale ricapitola e riassume e condensa — quasi centro virtuale e sintesi puntuale — il processo evolutivo della psichicità collettiva.

Lungo l'infinito processo della evoluzione psicogenetica e sociogenetica, la coscienza s'impingua di verità e di obbiettività. Vivono nel fondo della co-

scienza personale, ritradotte nella espressione più pura e più semplice, le esperienze storiche accumulate, trasmesse, consolidate, della mentalità sociale. Essa, quindi, la coscienza personale, si porge come un *experimentum luciferum*, per evocare una mirabile imagine Hobbesiana, della psicogenesi sociale. È il prodotto più maturo della storia e dell'evoluzione, il suo conato creativo, il suo capolavoro; meglio ancora, il suo irraggiamento e la sua projezione luminosa, il suo centro di appercezione e di attrazione, il suo principio d'unificazione e di misura. La coscienza personale è la *coscienza-di-sè* dell'evoluzione psicologica ed ideologica collettiva; il momento di consapevolezza dello spirito collettivo.

In vero, le asperità ed i dissidi che una certa analisi sofistica interpone fra l'aspetto personale e l'aspetto sociale, fra il momento soggettivo ed il momento oggettivo sono dovute esclusivamente a fallacia di percezione. Come la socialità vive nelle coscienze personali e l'associazione è sostanza degli spiriti individuali e finiti, così l'oggettività del mondo delle cose umane vive nei processi e nei modi della soggettività e della consoggettività spirituale. La sociologia non è quella obbiettiva indagine che si crede: è subbiettiva anch' essa, per fortuna; ed in ciò sta il suo vero valore. Essa non è una negazione della filosofia dello spirito, ma è una filosofia dello spirito rovesciata, una filosofia dello spirito oggettivo, anzichè una filosofia dello spirito soggettivo ed agente.

È il rovescio della stessa medaglia: è lo stesso ordine di determinazioni e di rapporti veduto dal di fuori e non dal di dentro. La sociologia è la traduzione empirica della filosofia dello spirito, così come il fenomeno dell'associazione è la traduzione e l'approssimazione empirica dell'universalità ideale dello spirito.

Vano è, quindi, contrapporre la coscienza sociale alla coscienza personale, o porre la prima come alcunchè di oggettivo di fronte alla seconda. La coscienza personale implica in sè e contiene la socialità, cioè la sostanza della presunta coscienza sociale, appunto perchè involge in sè un valore più alto: l'universalità ideale: che è dappiù della semplice associazione. L'associazione è un momento per cui lo spirito procede per attingere l'universalità della ragione: è un momento della fenomenologia dello spirito, un momento intermedio e dialettico fra l'individuale e l'universale. Il valore spirituale della coscienza *normale*, che è coestensiva all'universo ed è visione dell'universalità delle determinazioni, è, quindi, di gran lunga più eccelso che non sia quello della psichicità collettiva e storica tuttodì invocata dalla sociologia contemporanea. Se il contenuto della *socialità* o della *collettività* dovesse essere espresso nelle categorie ideologiche supreme, esso troverebbe la sua identificazione ed il suo rilievo logico nella categoria o nella forma del *comune*: chè socialità ed associazione è *accomunamento* di prodotti o *comunanza* di sentimenti e d'idee o incontro delle volontà e delle

intelligenze associate in alcunchè di *comune* alle medesime. Del pari, la sostanza della vita spirituale o il contenuto delle determinazioni universali della coscienza rinverrebbe la sua collocazione ed il suo rilievo logico nella categoria dell'*universale*. Ora, il più elementare confronto delle due categorie basta a costituirne il rispettivo valore di posizione. Il *comune* è l'intermedio fra l'*individuale* e l'*universale*: non è, quindi, l'universale, ma una sua approssimazione inadempiuta.

Il *comune* non è l'*universale*, ma è l'equivalente simbolico ed il surrogato pratico dell'universale per le coscienze inferiori, che versano nello stato della rappresentazione e dell'empiria.

L'associazione, pertanto, è il tramite e la mediazione della spiritualità, non è la spiritualità: è la via della verità e della vita, ma non è, ancora, la verità e la vita. La così detta coscienza sociale non è la coscienza *normale*, ma un sostitutivo di quella nelle vicissitudini del tempo e dello spazio. La coscienza personale assurge all'universalità dell'intuizione e supera la socialità e la comunanza, celebrando il dominio dello spirito. L'associazione è mezzo e non fine, simbolo e non sostanza, e la sociologia è, del pari, un'approssimazione corpulenta ed empirica della filosofia dello spirito, un suo equivalente fenomenale. Chi dal simbolo assurge alla visione diretta della cosa significata, chi dal fenomeno si eleva all'essenza, quegli non s'indugia nei termini intermedi, quegli risolve e reintegra l'*associazione* nella

spiritualità, quegli elide e risolleva la sociologia nella filosofia dello spirito (6).

La filosofia del diritto può, adunque, procedere all'assunto suo fondamentale — quello d'inserire il rapporto giuridico nei processi costitutivi della coscienza — senza lasciarsi fuorviare dalle superstiti resistenze dottrinali del *criterio obbiettivo*. Non v'è alcun pericolo che essa poggi, per questo, sopra una base individualistica, illusoria ed effimera, o che si annunzi come una temeraria negazione dei diritti della storia o delle ragioni immanenti della esperienza e della tradizione sociale. La soggettività spirituale, lungi dal negare l'oggettività sociologica, la supera, anzi, e l'involge in sè come un momento del suo laborioso cammino, ed è la stessa oggettività rappresentata e riflessa e renduta consapevole e luminosa. Così, la filosofia dello spirito non nega la sociologia, ma la riafferma e la riconosce come una mediazione oggettiva della sua fenomenologia ascendente. Sono lo stesso mondo ravvisato secondo due angoli visuali differenti, due traduzioni diverse di uno stesso testo. Alla coscienza empirica e rappresentativa i due aspetti appaiono come due serie impenetrabili e parallele: ma lo spirito che sa si accorge che esse sono compenetrabili in una e che l'una è risolvibile nell'altra, come il particolare si risolve nell'universale, il mezzo nel fine, il momento nel sistema.

Inferire, perciò, dalla celebrata (e non dimostrata) sussistenza scientifica della sociologia argomenti più o meno speciosi contro la riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dello spirito è opera futile e vana, ed è come condannare il tutto in nome della parte, l' unificazione intelligibile in nome dei dati unificati, il centro in nome della periferia, l' universalità in nome di una delle sue determinazioni.

La sociologia, quando è risospinta alle sue ultime istanze ed al limite di approssimazione alla filosofia dello spirito — quando, cioè, è trattata da temperamenti filosofici ed è non solo veduta come storia delle *cose* umane, ma come scienza delle umane *idee* — perviene alle stesse risultanze della filosofia dello spirito, della quale, ripeto, è il surrogato fenomenale. La sociologia psicologica del Baldwin — esempio notevolissimo e degno di menzione — s' incontra — e, il che è più, ad insaputa di lui — con la concezione idealistica di G. A. Fichte e di G. Hegel.

Il chiaro psicologo Americano, in due delle migliori opere sue, intende ad un'analisi interna del processo psicologico e sociale della moralità, la quale, ricorda, per parecchi rispetti, le teoriche della proiezione e della riflessione dell' io nell' altro io e dell' *auto-coscienza recognitiva* (7). La sua *dialettica dello sviluppo della coscienza personale* — così egli la chiama — è una riassunzione della dottrina dell'auto-coscienza, interpretata in termini di esperienza e spiegata coi processi della imitazione: una traduzione empirica ed un equivalente fenomenologico di quella *sottile ma-*

tematica della coscienza, alla quale aveva inteso l'idealismo degl'ipercritici.

La coscienza personale — secondo le acute indagini del Baldwin — germoglia dalla mutua azione e reazione spirituale dell'individuo e del gruppo, dell'*ego* e dell' *alter*. La formazione del senso dell' io è un prodotto delle modificazioni impresse dal non-io, ossia delle suggestioni che all' io provengono dagli altri io coesistenti. L' io, anzi, non è, mai ed in nessun momento della vita psichica, assolutamente ed esclusivamente . . . *sè stesso:* l' io è, già in parte . . . l'*altro*. Non vi è un *ego* assolutamente separabile ed incompenetrabile dall' *alter*, nè un *alter* incompenetrabile dall' *ego*. L' io, quando si sa e si pone, non può fare a meno di sapere e di porre, in un certo senso, gli altri, sulla cui similitudine egli si plasma e si foggia, e, quando pone gli altri, non può fare a meno di porre, in essi, e di trasferire sè stesso. Il sè stesso è, anzi, in prima linea, una formazione degli altri: l'io reale è, in gran parte, un prodotto, un riflesso delle suggestioni e delle inibizioni altrui. La storia della coscienza annovera una sua prima fase — che chiamasi fase *projettiva* — nella quale l'io vive come sommerso negli altri e non perviene ancora alla consapevolezza ed alla posizione di sè. È *projetto* e non *soggetto*. Egli acquista la coscienza di sè ed approda al possesso di un contenuto spirituale

proprio nella seconda fase — che è la fase soggettiva — e l'acquista grazie appunto all'assorbimento, all'assimilazione, all'imitazione del contenuto spirituale degli altri. Egli, adunque, deve sè stesso, in gran parte... all'altrui. Attinta la coscienza di sè, egli agisce, indi, e reagisce sugli altri, nella terza fase della coscienza che chiamasi fase *ejettiva;* e, come gli altri avevano foggiato lui ad imagine propria, così egli foggia gli altri ad imagine di sè e trasferisce, in loro, le esperienze che egli va facendo di sè, come altra volta aveva assorbito in sè e fatte *sue* le esperienze e le azioni degli altri. E sempre, in questo ritmico processo di scambio fra l'io e l'altro io, fra l'*ego* e l'*alter*, si afferma la correlazione e la compenetrazione dei due termini e la coincidenza dei medesimi in uno. Sono i due poli di un unico processo — la coscienza —. L'*ego* è foggiato a somiglianza dell'*alter*: l'*alter* è foggiato a somiglianza dell'*ego*. L'*ego* e l'*alter* coincidono in un momento comune — il *socius*. L'io percepisce l'altro come *socio* di sè, in un secondo periodo, dopochè, in un primo periodo, ha percepito sè come socio dell'altro. In questo sviluppo circolare della coscienza personale un fatto si afferma come caratteristica costante: la formazione di un senso complesso dell'io che accoglie in sè ambedue i termini — l'*ego* e l'*alter*. L'io vero e reale non è un presunto io individuale ed incomunicabile: è l'io bipolare, l'io sociale, il *socius*. La coscienza personale procede all'unisono della visione dell'io sociale, del-

l'io comune. Io non posso porre la mia personalità senza porre ad un tempo, o aver posto, la personalità altrui: io non posso attribuire a me una data prerogativa senza trasferirla ed ejettivarla negli altri Lo sviluppo della coscienza morale giace, appunto, in questa visione emergente del *socius*, momento dialettico dell'*ego* e dell'*alter*. In questa percezione della medesimezza dello sviluppo delle personalità ha radice la percezione dell' equivalenza degl' interessi e dei meriti , ha radice il senso della simpatia e la nozione della giustizia.

Queste sono le linee sommarie della dottrina psicosociologica del Baldwin: che egli raccoglie dalla psicologia del fanciullo ed estende alla *storia ideale eterna* della coscienza morale dell'umanità: novella conferma della legge di corrispondenza dell' ontogenesi e della filogenesi. L' assimilazione del suo pensiero a quello di Fichte e di Hegel risulta evidente dal più elementare raffronto e, per quanto attiene ad Hegel, è confessato, su monito del Royce, dall' autore medesimo (8).

La conclusione fondamentale del Baldwin è in questo pensiero: l'individualità non è definibile che in termini di socialità, come la socialità non è appercepibile che in termini di coscienza personale. La realtà non è negli estremi dell'analisi psicologica, ma nella risultanza del loro incontro e nella loro sintesi personale , che è , ad un tempo, sintesi sociale: la realtà della coscienza è nella dialettica dell'io e del non io, nella recognizione della medesimezza del-

l' io e dell' altro, nella immanenza e nella intimità del *socius*, nella percezione e nella obbiettivazione dell' io generale.

È la rievocazione ed il commento, come si vede, delle dottrine dell' auto-coscienza e della coscienza generale di sè. E, quel che più importa, è una rievocazione ed una reviviscenza non voluta nè meditata, ma spontanea: un incontro, meno di abiti mentali o di vocazioni personali, che di esigenze obbiettive e di cose. Se ne trae questo insegnamento: che la ricerca sociologica perviene, per conto suo, alle stesse risultanze che erano state già attinte dalla psicologia e dall'analisi della coscienza personale. Il che vuol dire che la presunta formazione socio-genetica della coscienza non scema il valore costitutivo e regolativo delle appercezioni di quella e che il criterio storico ed evolutivo non menoma la oggettività del criterio psicologico. Non è lecito respingere la coscienza personale in nome della coscienza sociale, quando la sociologia stessa c' insegna che la coscienza personale è, a sua volta, una sintesi della coscienza sociale e quando aggiunge che lo sviluppo sociale procede pel tramite dello sviluppo della coscienza personale e non è definibile che in termini di questo. Questa coincidenza della storia interna e spirituale della società con la fenomenologia della coscienza è testimonianza sovrana che la realtà rende alla idea, che la sociologia rende alla filosofia dello spirito ed è, anche, documento della terminale armonia che congiunge le vie diverse che menano alla

verità. *È natura dei principî che da essi prima le cose escano ed in essi ultimi vadano a terminare*: così i due estremi del processo coincidono in uno e l'esperienza oggettiva avvalora la deduzione ideale.

La legittimità dell' assunto da noi proposto alla filosofia del diritto non ammette, dopo questa serie di dimostrazioni e di riprove, obbiezioni di sorta. Il diritto, così come ogni altro prodotto dello spirito, non può essere reintegrato filosoficamente se non sia ricondotto alla sua fonte, cioè a dire, precisamente alla filosofia dello spirito; chè comprensione filosofica è tutt' uno che riflessione sulla genesi e sulle cause e ritorno ai principii e consapevolezza dei nessi che congiungono le formazioni alla sintesi creatrice.

È ovvio insegnamento di ogni psicologia che dalle forme superiori della mentalità umana — l' autocoscienza e l'astrazione — derivano, come da loro principio, tutti i prodotti superiori della storia e della cultura — fra i quali si annovera il diritto. Posto che la filosofia sia una reintegrazione consapevole dei nessi dei prodotti coi fattori e sia tutt'uno che la genesi reale rivissuta e riflessa dalla mente, segue da ciò che ogni filosofia particolare deve cogliere l'oggetto suo — questo o quel prodotto della storia e della cultura — nel punto in cui s' inserisce e si connette con l'attività produttiva dello spirito. È in quel punto d' inserzione che giace il momento filosofico ed il contenuto spirituale concreto della discipli-

na: ed è, quindi, quel punto che il metodo genetico beninteso domanda che sia contemplato ed illuminato.

A norma di ciò, la filosofia del diritto ricondurrà il suo oggetto — il rapporto giuridico — alle attività immediate dell' autocoscienza ed ai dati dell' astrazione. L'autocoscienza, in vero, (e, del pari ed in secondo grado, l'astrazione, che rielabora e trasporta nel pensabile obbiettivo le appercezioni di quella e della quale qui non accade, per ora, di parlare) segna il punto d'inserzione del rapporto di diritto con la vita dello spirito: e dee, quindi, l'analisi di essa segnare il punto d' inserzione della filosofia del diritto nella filosofia generale.

Va rievocato il sovrano insegnamento di Fichte, il quale fondò la dottrina del diritto sulla dottrina della scienza, ossia sull'analisi dell'autocoscienza. In questo riaccostamento del diritto alla sua genesi, la realtà vivente del rapporto appare più limpida e pura. La recognizione del diritto nell'autocoscienza non è forma di conoscenza astratta, ma concreta; perchè l'autocoscienza è attività appercettiva ed immediata, è volontà di affermazione e di vita ed è fonte e principio d' intuizioni.

Il rapporto giuridico s' illumina di nuova luce, quando sia visto nella sua immediatezza e continuità spirituale, quando sia riconosciuto come una forma della legge di limitazione, di correlazione e di *alterità* che è aderente alla coscienza, o come un corollario ed una estrinsecazione della dialettica interiore della coscienza di sè.

Il momento filosofico del diritto sta appunto in questa visione della genesi psicologica ed ideologica del rapporto giuridico. Chi oppugna la validità o denunzia la gracilità pratica di siffatta visione, non è fuori di questa o quella filosofia del diritto, è fuori di ogni possibile e di ogni futura filosofia del diritto.

NOTE.

(1) Cfr. il nostro libro, *I limiti del determinismo scientifico, 1900 passim.*

(2) *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796). *Erstes Hauptstük. Deduction des Begriffes vom Rechte.*

(3) *Philosopie de l' Esprit* (trad. Vera) II, pgf: 425-438. Cfr. anche, Spaventa. *Principii di Etica* (ristampati da G. Gentile) Napoli, 1904.

(4) Dei nostri interpreti più profondi dell' idealismo, va letto il Martinetti. *Introduzione alla Metafisica* I. *Teoria della conoscenza*, Torino 1904.

(5) *La Philosophie de Fichte*, (Paris, Alcan, 1902) pag. 146.

(6) Cfr. la nostra memoria accademica. *La Sociologia e la sua elisione logica nella filosofia dello spirito.* Napoli, 1905.

(7) *Le Développement mental chez l' enfant et dans la race* (Trad. fr. Paris, Alcon, 1897).—*Interprétation sociale et morale des principes du développement mental. Étude de Psycho-sociologie* Paris, Giard et Brière, 1899.

(8) *Interprétation* . . . . pag. 496 e segg.: pag. 576.

—

PARTE SECONDA

COMMEMORAZIONE

DI

PASQUALE TURIELLO

letta nella tornata dell' 11 marzo 1905

DAL SOCIO CORRISPONDENTE

RAFFAELE DE CESARE

Il 1° dicembre del 1889 la Società Reale di Napoli faceva a Pasquale Turiello e a me l'altissimo onore, non domandato, e forse nemmeno sperato, di nominarci soci corrispondenti dell'Accademia per le scienze politiche. Ne fu fatta la proposta da Ruggero Bonghi e da Francesco D' Ovidio. Il diploma, ch' è per me il titolo più prezioso della mia vita di scrittore, porta le firme di Filippo Masci e del Bonghi, l' uno presidente, e l' altro segretario in quell' anno.

***

È questa la prima volta, che mi trovo in mezzo a voi, illustri colleghi, e mia n' è tutta la colpa, perchè avrei dovuto rispondere con altra premura all' attestato di onore, che da voi mi fu reso; ma

tenetemi conto della distanza, della vita parlamentare, nella quale ebbi il torto d'entrare con fede, e nella quale militai per otto anni; ricordate che mancarono un po'anche le occasioni, e assolvetemi. Vengo oggi a commemorare un uomo, che fu decoro dell'Accademia; un uomo di saldi convincimenti e di animo buono e semplice; un virtuoso e un coerente; un idealista e un osservatore acuto dei fenomeni sociali e morali; uno spirito aborrente da ogni falsità; un uomo, che non disperò quando vide sfioriti gl'ideali della sua giovinezza, anzi ebbe fede in una rigenerazione morale del popolo italiano, e s'ingegnò di concorrervi con la sua maggiore opera, pur avendo sempre sulle labbra la disperante terzina dantesca:

> Che quando l'argomento della mente
> S'aggiunge al malvolere ed alla possa,
> Nessun riparo vi può far la gente...

Io fui legato a Pasquale Turiello da circa quarant'anni di amicizia, rinsaldata dalla comunanza di opinioni e aspirazioni politiche, dalla fede e dall'affetto negli stessi uomini di parte moderata. Avemmo comuni gli amori, gli entusiasmi e gli odii politici; forti amori, sinceri entusiasmi, e odii tenaci, i quali ultimi colpivano uomini, che in buona fede ritenevamo nefasti, perchè avversi alla nostra parte,

giudicando la nostra parte la sola, che potesse assicurare alla Patria quel primato di grandezza morale ed economica, senza la quale sarebbe stato vano risorgimento politico. Ritenevamo il maggior ideale di un governo libero, quello retto dagli uomini migliori, e i cui atti fossero improntati sempre a quella legge morale, in nome della quale avevamo combattuto le vecchie dinastie, soprattutto quella dei Borboni, di tutte la peggiore, perchè più si discostava da quella legge. Erano, se vuolsi, giudizi molto sintetici. Ma le analisi in politica sono proprie dei vecchi; i giovani riflettono poco, e operano e giudicano più che non riflettano. Altra fede nostra era questa, che il corpo elettorale non potesse ingannarsi mai, e, in ogni circostanza, non dovesse, nei suoi verdetti, discostarsi mai da quegl'ideali di giustizia, di rettitudine e di buon senso.

***

Combattevamo nel giornalismo. Turiello, entrato nell'insegnamento secondario, era ad un tempo corrispondente della *Perseveranza*, e le sue lettere, sempre dense di pensiero e di schiettezza sulle questioni di allora, colpivano senza pietà e senza tregua gli avversarii, ch'egli accusava di malafede, perchè di varia origine, di varie tendenze, e animati da interessi non sempre puri. Ad intervalli il Bonghi fu direttore, o maggior scrittore del giornale milanese, e il Bonghi era l'uomo al quale il Turiello si sen-

tiva unito da più forti vincoli di affinità. Cercava d' imitarlo nello scrivere, ma gliene mancavano gli spontanei e potenti sarcasmi della polemica, e quella vena inesauribile d' arguzia e di cultura universale, pur avendo del Bonghi più salda la fede. Entrò nel giornalismo di Napoli sul finire del 1862, quando la direzione della *Patria*, lasciata dal Bianchi-Giovini, fu assunta dal Quercia e dal Cuciniello; e più tardi, dopo le giornate di settembre, caduto il ministero Minghetti, da Paulo Fambri, fino al 1866. In questo anno, Turiello lasciò il giornalismo e l'insegnamento, riprese le armi, e corse ad arrolarsi fra i volontarii di Garibaldi. Commemorando qui, a Napoli, Enrico Cosenz, compiono tre anni in questi giorni, io ricordai la nobile parte, che ebbe la gioventù napoletana nel 1866, e singolarmente quel manipolo di signori, che andarono ad arrolarsi nell' esercito regolare. Il Turiello, invece, tornò volontario fra le schiere garibaldine. I suoi ideali politici non erano quelli degli amici di Garibaldi, e neppure quelli dell' eroe, ma l' ammirazione per l' uomo era così intensa, che egli se ne esaltava, e, alla voce di lui, correva senza discutere. Così nel 1860, così nel 1866, e nel 1867. Pareva strano, che un uomo, in apparenza così calmo, e quasi estraneo alle cose del mondo, prendesse le armi in ogni occasione, e corresse a rischiare la vita. Egli aveva, è vero, un carattere freddo, perchè detestava i lenocinii, e più le vane iperboli; ma, se freddo, era assai suscettibile alla voce del dovere e dell'onore; un carattere, che bisognava co-

noscere bene, per apprezzare; e che anzi, a primo aspetto, non riusciva simpatico. Tutto chiuso, infatti, in una rigidezza austera e spesso ruvida, raramente rideva; parlava a monosillabi, e quasi per sentenze; si annoiava delle dispute oziose, e aveva caratteristici segni d'impazienza e di distrazione, come quelli di chiudere gli occhi, e alzare le spalle, quando a lui pareva che il disputante non fosse in buona fede, o, quel ch'è peggio, fosse uno sciocco, o un volgare.

***

Quando partì la prima volta nel 1860, per la campagna insurrezionale, aveva 24 anni. Fu ufficiale in quella compagnia del Matese, organizzata da Beniamino Caso, e della quale ebbe il comando Giuseppe de Blasiis, e che, dopo proclamata a Benevento, nell'agosto di quell'anno, la caduta del governo pontificio, andò a rimettere l'ordine in Ariano, sconvolta dalla feroce reazione, la quale aprì la serie dei sanguinosi moti popolari, degenerati poi nel brigantaggio. Furono compagni del Turiello: Francesco Martorelli, Gioacchino Toma ed Eduardo Cassola. Tra i superstiti si ricorda ancora un motto del Turiello, il quale, dopo che la compagnia, uscendo da Piedimonte, abbattè gli stemmi borbonici, disse gravemente: *Ed ora, o signori, siamo tutti fucilabili!* E nella campagna del 1866, corse su per i monti del Trentino, da Rocca d'Anfo, a Creto ed a Tiarno, in cer-

ca di emozioni di battaglie; ma ahimè! quelle montagne gli lasciarono un'impressione di malinconia, che traluce dai suoi versi. Aride e nude, non risonarono delle grida festose della vittoria, com'egli agognava. La campagna dei volontari non fu più fortunata di quella delle truppe regolari; meno sfortunata, se si vuole, perchè non vi fu Custoza, o per dir meglio, non si perdette la testa nel definir Custoza una sconfitta! E la campagna nella provincia romana, nel 1867, frutto di uno dei più tristi equivoci della nostra storia, non accrebbe i suoi piacevoli ricordi di guerra, anzi egli la narrava come qualche cosa di peggio di un disastro. Ne tornò disfatto di salute e di spirito. Quel triste spettacolo d'indisciplina, d'inettezza e di disordini lo aveva fortemente colpito. Egli si era illuso, come si erano illusi altri, che quel movimento intorno Roma fosse favorito dal governo, e tutto l'armeggìo di buttare la pietra e nascondere la mano celasse un concetto politico: non violare apertamente i patti contenuti nella Convenzione di settembre, e non abbandonare i Romani a sè stessi, o peggio, alla balìa dei partiti estremi. Ma quell'infausto Ministero, che non seppe prevenire, nè impedire, nè efficacemente favorire l'impresa Garibaldina, cadde, dopo aver provocato il ritorno dei Francesi a Roma e la tragedia di Mentana. Turiello tornò dalla campagna più tenacemente avverso a quella politica del doppio fondo, poggiata sulla debolezza e la bugìa, che aveva prodotto,

qualche anno prima, Aspromonte, e doveva condurre in seguito a disastri ancora più gravi......

***

Turiello rientrò nel giornalismo più durevolmente, in quella nostra piccola *Patria*, che era emigrata dai suoi modesti ufficii di via Forno Vecchio, in un ufficio ancora più modesto, in via Nuova dei Pellegrini. Eravamo in tre i redattori ordinarii: lui, Vittorio Imbriani ed io; politicamente un'anima sola; guidati dal Padoa, un uomo, che aveva esperienza più di noi, e riusciva, non certo facilmente, a temperare gli ardori polemici di Vittorio, e le strane cose, che veniva scrivendo in quello stranissimo guazzabuglio, che si pubblicava in appendice del giornale, dal titolo: *Merope IV*, *Memorie di Quattr'Asterischi*, e sollevava le ire dei padri di famiglia, che venivano ogni giorno a protestare. Turiello scriveva l'articolo di fondo, spesso a serie, oltre ai polemici, caratteristici *capicronaca*, pieni di arguzia flagellatrice, in quel suo stile senza pieghe nè morbidezza, cui dava risalto qualche immagine bizzarra, qualche motto, che lasciava il segno. Perchè nella polemica egli rifuggiva dalla insolenza cruda, ch'era propria di Vittorio Imbriani, e solo gli bastava che ben trasparisse il disprezzo che sentiva per gli avversarii, i quali andavano estendendo le clientele nei Consigli locali, e le influenze perniciose nelle provincie, come si era veduto, via via, con un progresso allarman-

te, nell' elezioni generali del 1865 del 1867 e del 1870.

Io, più giovane, scriveva il rendiconto delle agitate sedute del nuovo Consiglio Comunale, che si era costituito ai primi del 1868, con un Sindaco, non ancora trentenne, pieno di fede e di ardimento; forte lottatore e forte oratore, e uomo di parte, legato a noi da un'amicizia, che seppe resistere alle vicende: Guglielmo Capitelli, al quale sono lieto di mandare da qui un saluto. Ma se i redattori ordinarii erano così pochi, quelle due camere piene di luce, e arricchite da un' ampia terrazza, risonavano delle grida stridenti di giovani amici, collaboratori gratuiti, che venivano a portare notizie e informazioni di vario genere, a scrivere una data di cronaca, o il soffietto per un nuovo libro, ma venivano, a preferenza, nei momenti difficili, a portare non dei secchi d'acqua fredda, ma legna e pece nel fuoco divampante delle polemiche, alle quali succedevano sfide, di rado composte. Ricordo, fra i morti, Alfredo Cottrau, Vito Sansonetti, Nestore Parisi, Luigi Miraglia, Saro Cucinotta, Antonio Casetti, Vincenzo De Bernardis e Fedele Albanese; e tra i viventi, Francesco Spirito, Emilio Capomazza, Federigo Lanzetta, Giovanni Beltrani, Giuseppe Orlandi, Pietro Ferri. E con questi, tanti e tanti altri, che seguirono poi il giornale da via dei Pellegrini in via Cisterna dell'Olio, quando la *Patria* cambiò nome, e si chiamò *Nuova Patria*, e formavano una specie di nostro Stato maggiore, o di Guardia del cor-

po; ed erano i nostri padrini nei duelli, scendendo all' occorrenza anch'essi sul terreno.

Fra i duelli più strani ricordo quello di Vittorio Imbriani con Marziale Capo, per un *avverbio*; di Turiello col Billi, per non so quale frase equivoca pubblicata nel *Roma*, e la sfida, ch'io ebbi da Giorgio Imbriani, a proposito di alcuni versi dedicati a Ferdinando II, da chi si era poi schierato nel campo repubblicano: versi, che Vittorio esumò, pubblicandoli in una lettera al mio indirizzo. Rocco De Zerbi, da militare divenuto giornalista, alla fine della campagna del 1866, iniziò nella *Patria* la sua carriera di pubblicista, con articoli militari e politici, affermandosi, via via, polemista poderoso, coraggioso e geniale. Egli fondò poi, ai primi del 1868, il *Piccolo*, con Eugenio Chiaradia; e nella *Patria* entrò, o meglio rientrò, Martino Cafiero, del quale ricordo che, quando avvenne a Firenze l'attentato Lobbia, egli, comentandone la notizia sul telegramma Stefani, non esitò (forse profetica anima sua!) a qualificarlo una simulazione, provocando quel putiferio di grida e di sassate contro gli uffici del giornale, ch'ebbero il loro epilogo in altri duelli. Fu in quell'occasione che risonò il memore grido degli studenti bocciati, di *Viva Lobbia*, e *abbasso Senofonte!* comico grido, che Turiello commentò e ricommentò nei suoi articoli, come una delle maggiori scempiaggini di quel tempo. Nel maggio del 1870 il Padoa lasciò la *Patria*, ed io assunsi la direzione del giornale, che fu chiamato *Nuova Patria*. Il Turiello vi restò, primo re-

dattore, ed entrarono nella redazione, Luigi Conforti ed Eugenio Tofano. Giuseppe Massari e Vittorio Imbriani ne furono i corrispondenti da Firenze; Federigo Verdinois e Rocco De Zerbi scrissero in appendice due romanzi, ch'ebbero fortuna: *Amore Sbendato*, e *Senza Titolo*. Ho voluto fermarmi su questo punto, perchè, estinti molti dei contemporanei, ed altri invecchiati, non si cada in inesattezze nello scrivere di quel periodo del giornalismo politico napoletano.

***

Quel giornalismo era, materialmente e moralmente, molto diverso dal presente. Non si concepiva ancora il grande giornale moderno, con tutte le sue esigenze e i suoi mezzi, rapidi e potenti, d'informazioni, d'interviste e di *réclame*. Allora le notizie telegrafiche erano limitate a quelle dell' agenzia Stefani; i primi telegrammi particolari, di pochissima spesa, non spuntarono che in occasione della guerra del 1870. Il formato di quei giornali, a quattro colonne, male stampati, fa oggi sorridere. La sola prima pagina di un giornale moderno, comprenderebbe, quasi interamente, uno dei fogli di allora. La tecnica giornalistica aveva norme antiquate, ma intangibili: prima l'articolo di fondo, quasi sempre polemico, o un diario inconcludente di politica estera; poi la corrispondenza dalla Capitale; poi la cronaca piuttosto scialba, col capocronaca quasi sempre battagliero; poi

le notizie estere, quelle del Parlamento, i telegrammi e la Borsa. L' appendice era la parte più varia e più geniale, per chi non si occupava di politica; e Imbriani, Casetti e Tofano tennero con onore il campo; dal Casetti furono in ispecie pubblicate mirabili traduzioni del de Musset. Parvero ardite novità la cronaca dei balli, introdotta dal De Zerbi nel *Piccolo*, e quella delle provincie, introdotta dalla *Nuova Patria*; e uno stile più fresco e colorito nel riferire la cronaca napoletana suscitò più biasimi che lodi contro il Tofano, contro l' Imbriani e contro di me. Quanto erano allora diversi e discreti i gusti del pubblico! Un annunzio di fidanzamento, o di matrimonio nell'alta società, o nell'alta borghesia, con relative litanie di doni; e annunzi di viaggi, di gite e di villeggiature, di concerti e di teatri, con profusione di aggettivi per le signore e le loro acconciature, erano ben lontani dai costumi giornalistici di quel tempo. I nostri giornali rappresentavano un progresso, ma solo rispetto al *Topo,* al *Tornese* e al *Palazzo di Cristallo*, di umoristica memoria, ed anche rispetto ai confratelli, che vedevano la luce negli ultimi anni del Reame. I nostri fogli erano essenzialmente politici, e perciò polemici; erano intonati ad una nota di partito, e perciò di propaganda; e fu solo lo spegnersi graduale dei partiti, che segnò la trasformazione di quelle gazzette in organismi più potenti, ma obbedienti ad altre finalità. Via via che prevalevano nuovi criterii nella politica, il giornale diveniva un'azienda, con spese ed assegni, che ai nostri

tempi sarebbero parsi inverosimili; e di quì, la necessità di penetrare in ogni ordine sociale, e di solleticare tutti i desiderii, tutte le tendenze, tutte le vanità del pubblico, soprattutto le vanità, nelle varie e infinite forme, col loro bene e col loro male. I nostri compensi erano derisorii, e voglio quì ricordarli. Turiello prendeva non più di 15 lire per articolo, ma non ne scriveva più di due la settimana, ed era il meglio pagato; Massari, cento lire mensili per la corrispondenza quotidiana; dieci lire Vittorio Imbriani, per articoli letterarii, ch'erano veri avvenimenti, e nulla per le sue famose appendici d'arte, che sottoscriveva: *Ciarusarvangadarsana*; e molto poco Eugenio Tofano, per quelle appendici giudiziarie e artistiche, le quali rivelarono in lui un finissimo scrittore; nulla Lanzetta e Casetti, che pur erano collaboratori assidui; e Verdinois, De Zerbi e Imbriani prendevano solamente delle copie tirate a parte delle proprie appendici. Così fu stampato il *Senza Titolo*, così la *Quinta Promotrice*, così i *Dialoghi sulla lingua italiana tra V. I. e F. L.* (Vittorio Imbriani e Federico Lanzetta), e così la *Novellaia fiorentina*, dedicata da Vittorio a Marta e a Gigina, quella Gigina che, alcuni anni dopo, divenne sua moglie.

Chi avrebbe immaginato allora, che il giornalismo potesse creare una posizione economica a quelli, che lo professavano? Chi immaginare che, degenerati gli

ordini rappresentativi, i governi futuri dovessero profondere somme enormi nella stampa periodica? Piccoli giornali erano i nostri, ma di altissime idealità. Noi eravamo i Francescani dell'idea politica, e credevamo la più atroce delle ingiurie quella, che ci si potesse accusare di attingere a fondi segreti. Disinteresse, abnegazione, e anche una certa ostentazione nel disprezzare le calunnie degli avversarii. Noi eravamo così ben vaccinati contro questa forma di vaiuolo, che Vittorio Imbriani poteva in una delle sue lettere, scrivere a me: « addio, caro Consorte! Come « siete taccagni voialtri scrittori della *Patria*! Non « date neppure un pranzo con tutte le migliaia di « lire che il marchese Gualterio vi ha passate in « queste elezioni. Brutto, brutto! Ma te lo perdo- « no! Abbiti un saluto dal tuo vendutissimo con- « sorte: Vittorio Imbriani ». E donandomi un suo ritratto, splendida acquaforte di Saro Cucinotta, vi scriveva *nos numero bonorum hominum sumus, consorteriae fidelium in omnia.* Il fatto è, ch' eravamo e rimanemmo galantuomini e coerenti politicamente, sino all' inverosimile.

*
* *

Gli avversari nostri, strano accozzo di liberali estremi, di municipali e di quanti erano rimasti devoti al vecchio regime, o turbati per ragioni economiche dal nuovo ordine politico, avevano creata la parola *consorteria*, e iniziato fin dal 1860 il lavoro di de-

molizione del nuovo edificio. Consorteria era il partito moderato, che aveva raccolto l'eredità di Cavour, e governava, attraverso difficoltà infinite, con l'idea morale per guida, un paese, che conosceva poco; un paese, che non fu mai unito politicamente da nessuna signoria, neppure dai Romani; diverso di storia, di geografia, di razza e di civiltà, e chiamato a governarsi da sè, senza preparazione e senza gradazione, e con forme rappresentative, che supponevano ben altre energie morali. I « consorti » nostri erano stati, è vero, più o meno, i responsabili dei disastri del 1848, ma negli esilii e nelle prigioni, fra i disagi e i patimenti, avevano acquistato il senso della misura: non più rivoluzionarii per la rivoluzione, ma rivoluzionarii da governo; non più mazziniani o federalisti, ma unitarii con Casa Savoia. Ma in fondo erano rimasti idealisti, sotto forma di positivisti, perchè la rivoluzione disinteressata e coerente, com'essi la immaginavano, era un' idealità, che non trovava riscontro in nessun paese del mondo, neppure in Inghilterra, fatta soltanto eccezione del Piemonte, nei dieci anni che corsero dal 1850 al 1860. Ma nel Piemonte, dove si maturavano l' unità e l' indipendenza della patria , e dove le sole questioni politiche erano in prima linea, il parlamentarismo non aveva avuto il tempo di degenerare , anche perchè il governo era rimasto in mani pure, e Cavour vi aveva negli ultimi anni esercitato una specie di dittatura, tanta era la fede che inspirava, e così alto il suo valore morale. Ma quando, dopo la sua morte, il problema am-

ministrativo s'impose in tutta la sua gravità; quando tutte le grosse questioni vennero al pettine; quando si cominciò a perdere la visione reale del paese, e si fecero leggi disastrose; e quando, col 18 Marzo, la piramide si capovolse, si cominciò a perdere la speranza che si potesse ai mali arrecare rimedii concludenti. E la si perse del tutto dopo l'allargamento del suffragio politico, che non fu solamente un salto nel buio, come disse il Sella, ma un salto nel precipizio.

***

E da allora non più giornali di partito; non più vitali organismi politici per far argine alla marea; non più fede e disinteresse, ma appetiti e ambizioni pullulanti dalle vanità rumorose e moleste; e quasi da per tutto, il trionfo delle clientele, l'asservimento dei deputati ad esse, ed una profonda incoscienza dei proprii doveri e dei grandi ideali della patria. Avveniva tutto ciò, che in tanti anni, con fede da apostolo, il Turiello aveva più acutamente preveduto e temuto; tutto ciò che egli e noi avevamo scritto, quando i fenomeni si sfrondavano del loro mistero, quando sentivamo che si scendeva, e mancavano le forze per rimanere a galla.

Il così detto paese, abbandonato a sè stesso, e in balìa dei peggiori, smarrita la coscienza del bene e del male, fuggiva di mano alle più sane influenze. Si sovvertivano addirittura i criteri, e moriva il carattere. Fu allora che il Turiello si persuase come

l'azione di un giornale non fosse più bastevole per rialzare lo Stato, precipitante nell' ignoto, e come occorresse, coraggiosamente, scrivere un' opera, per dimostrare che tutto il male proveniva da questa sola causa: che il Governo non era più in armonia coi governati. Ed egli ideò e scrisse quel libro, che, pubblicato a Bologna nel 1882, levò rumore in tutta Italia, fra le persone che pensano; provocò lodi e polemiche, e fu paragonato al *Rinnovamento*. E in tal paragone vi era del vero, perchè egli ebbe col Gioberti comuni la fede e i principii filosofici, e volle, come lui, scrivere un libro, che rifacesse la gente. Però, se il *Rinnovamento* ebbe grande effetto, perchè interamente politico, ed inteso a raddrizzare opinioni, senza urtare interessi, il *Governo e Governati* del Turiello urtava quelli soprattutto; e se riscosse lodi, purtroppo non lasciò segno nelle classi politicanti, interessate a perpetuare una condizione di cose, che rispondeva alle loro non confessabili tendenze.

Il Turiello s'illudeva che, incitando la gente italica a compiere un esame di coscienza, si potesse purificare l'ambiente, creare lo Stato moderno, giusto, forte, e reintegratore delle singole debolezze, come lo immaginò Silvio Spaventa, e dar vita ad una nazione operosa e felice, con potente marina, con vaste e fiorenti colonie, con grande influenza morale e politica nel mondo, e con a capo un governo onesto e

sollecito di conciliare gl' interessi delle varie classi sociali. Egli vedeva già da un pezzo il problema socialista attraverso lo stato economico delle classi lavoratrici, singolarmente nelle campagne meridionali; nè si faceva illusioni circa i modi e le difficoltà di risolverlo, ma riteneva la violenza il peggiore dei mali.

Quel libro è innanzi tutto un' inchiesta. Riproduce quanto egli vide e gli fece impressione, ed anche ciò che può parere di nessun conto. Vi si succedono agli argomenti le cifre, poichè egli era un credente nella statistica, che considerava come l'indice dei fenomeni sociali; vi son citati autori italiani e stranieri, antichi e moderni, giornali e riviste, e vi si rivela tutta la sua copiosa cultura politica. Spesso però le citazioni abbondano, togliendo efficacia alla tesi; a molte affermazioni manca la dimostrazione; non poche sono dommatiche o ingenue, e altre puramente dottrinali, perchè al dottrinarismo veramente egli era un po' inchinevole. Ma, in fondo, che tesoro di osservazioni e di buon senso; qual miniera di confronti, e quale intima conoscenza dei mali, che affiggono l'Italia, e singolarmente queste provincie napoletane, da lui, professore e educatore per oltre quarant'anni, amorosamente e profondamente studiate! Se l'economia del libro lascia a desiderare; se la materia non vi è distribuita con sobrietà e con metodo costante, quei due volumi, nondimeno, rimangono come l' atto di accusa più vero del parlamentarismo, e come il più nobile grido di protesta, uscito dal petto di uno dei

più colti spiriti, e degli uomini migliori della sua generazione. Il libro, che pur ebbe due edizioni, restò senza frutto, perchè mancava il rappresentante di quella forza sociale, che, giunte le cose agli estremi, sentisse il dovere e avesse l'autorità di dire: punto e da capo! E il governo, perdendo ogni giorno di forza e di credito, si veniva annullando e frazionando in una serie di governi provvisori, viventi alla giornata, fra ripieghi, bugie e concessioni ai partiti nemici dello Stato, e quel ch' è peggio, cedendo alle prevalenti tendenze particolariste. Perduta la nozione degl' interessi generali, e con essa il sentimento del dovere, la fortuna non era del più degno, ma del più adattabile; e trionfava l'oblio, l'oblio del passato prossimo, per cui uomini, che si reputavano morti, risorgevano più vivi e più nefasti di prima!...

***

La conclusione del Turiello è questa, che coloro, i quali fecero le leggi, ignoravano il paese, e soprattutto il paese meridionale, povero, inclinato al particolarismo, privo di coscienza collettiva, credulo e scettico, mobile d'impressioni, e perciò campo di clientele, producenti un feudalismo di nuovo genere. Un feudalismo non di partito, ma d'individui corrotti o perfidi, secondo i casi, e soprattutto ignoranti; di tirannelli pretensiosi, e convinti che le leggi son fatte per gl'imbecilli; che l'elettorato è una menzogna in mano

del governo e dei peggiori arnesi, che ne dipendono; e che basti fare del deputato il proprio servo, e il servo perpetuo del Ministero, per permettersi ogni specie di ribalderìe. Ed il libro riesce anche a queste altre conclusioni, che con un codice penale, tenero per i bricconi, quanto tiepido protettore dei galantuomini, era salito il numero dei reati; che le leggi forestali avevano distrutto le magnifiche selve, orgoglio dei nostri vecchi, e difesa della pubblica salute; mentre quelle sulla pubblica istruzione avevano sostituito al criterio educativo, un criterio didattico, affatto meccanico, e l'istruzione era con ciò divenuta coefficiente di disordine morale e politico. Eppure, un fatto dei più gravi, tra gli altri, che sfuggì al Turiello, fu la facilità nel concedere le grazie. In pratica si è creato un codice nel codice, un nuovo codice occulto, assai più remissivo dell'altro, e per cui il diritto di grazia non è più esercitato dal Re, e neppure dal Guardasigilli del tempo, ma dai deputati interessati. Non vi è condanna, per quanto lieve, per cui l'elettore non chieda la grazia al proprio deputato, nè vi è condanna grave, della quale egli non domandi la riduzione; nè si può senza un senso di amarezza riflettere alla mutabilità e parzialità dei criterii, con cui si provvede su tali dimande. E così il codice diviene purtroppo una ironia, massime se si tenga conto delle frequenti, farraginose e tumultuarie amnistie. Questa grande fontana di corruzione della vita parlamentare, il Turiello non la vide che in parte. Egli, buon per lui, non fu deputato; e gli rimasero

perciò ignoti anche i peggiori casi d'inframmettenza, e i misteriosi rapporti fra i così detti candidati e gli elettori; e insieme ai patti ignobili, i compromessi sovente criminosi, consigliere e complice il governo coi suoi agenti; nonchè le infinite trappolerie, per cui l'elettorato diventa nella pratica una mistificazione, mentre il danaro corre tra una folla di elettori avidi e pezzenti, e di capi elettori più avidi e corrotti!

I fatti, ahimè!, sorpassarono le previsioni del Turiello. Egli, notando le più stridenti antinomie fra governo e governati, e gli effetti diversi delle stesse leggi nello stesso paese, e spiegandoli con ragioni di razza, di geografia, di storia, di clima e di pregiudizi, forse non prevedeva, che saremmo arrivati all'impotenza dello Stato, e alla dissoluzione, non solo dei partiti, ma di ogni organismo costituito intorno a un complesso d'idee, per studiare un insieme di rimedii diretti alla comune salvezza. « Il governo parlamentare, se deve esistere, scriveva Silvio Spaventa al conte Giambattista Camozzi nell' ottobre del 1882, non può esistere se non a patto che vi sia un organismo di partiti, capace di farlo funzionare efficacemente e utilmente ». Ciò non essendo, il sistema funziona come si vede, e la conseguenza n'è una sola, condensata in un malinconico interrogativo: è peggiore il paese della sua rappresentanza politica, o questa del paese? . . . .

Era il Turiello fra i pochi che meglio intende-

vano la questione di Napoli. Vi era nato, nè aveva voluto uscirne mai, rinunziando ad ogni progresso nella carriera dell'insegnamento. Nessuno conosceva meglio di lui questo paese, in tutti i suoi giri e rigiri, e in tutte le sue pieghe. Nessuno l'aveva meglio di lui penetrato in ogni sua passione e tendenza, pregiudizio, virtù e deficienza morale. Fu ispettore delle scuole elementari, dopo avere scritto il miglior libro sulle scuole di Napoli. Nessuno forse ebbe più affetto per questo paese, e nessuno seppe, con più coraggio, proporre i rimedi per rifarlo moralmente ed economicamente. Partì da lui il grido: *Napoli dei napoletani*, rilevando tutto lo sfruttamento da parte dei provinciali a detrimento della loro antica capitale, e insistendo soprattutto sulla circostanza, che gran parte delle risorse delle opere pie napoletane erano assorbite da poveri e da infermi, appartenenti alle provincie. E qui egli dimenticava che sul frontone del maggior edificio destinato alla pubblica beneficenza, un giorno da lui amministrato, si legge: *Regium totius Regni pauperum Hospitium*; ma il male da lui notato era giusto; e poichè ne sono afflitte tutte le grandi città, le idee sue ebbero di recente una giusta applicazione legislativa.

Anche oggi, dopo la legge per Napoli, non si ricorda senza interesse, e senza gratitudine, lo studio da lui pubblicato nel 1898 nella *Nuova Antologia*, dal titolo: « *Cittadinanza e Municipio di Napoli* ». La nuova legge ha accettate non poche delle sue proposte, ma ha avuto paura di quella più radicale, e sulla quale

egli più insisteva da anni, cioè della utilità, che verrebbe a Napoli e al suburbio con l'abbattimento delle frontiere daziarie intermedie, tra la grande città e alcuni Comuni, che le fanno corona. Egli chiedeva un regio Commissario, con poteri larghi, per applicare questa riforma; ma la proposta offendeva troppi interessi, e il vespaio da lui stimolato, posò dopo qualche tempo.

***

Era uno spirito colto, singolarmente in istoria e geografia; sapeva assai cose; leggeva quanto gli capitava fra le mani, e ricordava tutto ciò che gli destava impressione. Credente senza ipocrisia, la sua fede cattolica era in piena armonia coi suoi sentimenti politici. Voleva Roma, Capitale d'Italia, e prese le armi, perchè questo suo ideale divenisse realtà. Riconosceva tutta l'efficacia dell'insegnamento religioso nella scuola e nella legislazione. Apparteneva a quella schiera di nobili caratteri, che rifulsero particolarmente in queste provincie, nell'ultima metà del secolo scorso, e tra i quali vanno ricordati il maggior storico dell' idea guelfa, conciliata con l' idea nazionale: Carlo Troia; un monaco, che ha lasciato così luminosa traccia di sè nel mondo della cultura: don Luigi Tosti; e un'altra radiosa figura di ecclesiastico, che si elevò nelle più alte regioni del pensiero, e conciliò, anch' egli, l' amore della patria con la fede cattolica: dico Vito Fornari, al quale il Turiello, già

legato da profonda stima, fu congiunto da vivissimo affetto, quando ne sposò una nipote.

Il Turiello scrisse anche, senza essere poeta, versi di buona fattura, con immagini colte dal vivo, e rivelanti lo stesso sentimento etico, che animano le sue prose; ed ogni ode e sonetto dedicò ai suoi amici più cari. Come giornalista ebbe carattere spiccato, e stile proprio di conio classico, e fu colui, che rappresentò in Napoli, più completamente, quell' epico periodo di lotte incessanti e rabbiose, fra la Destra e la Sinistra: quell'agitato periodo, che prese nome dai due uomini i quali, nel governo di questa provincia, lasciarono più durevoli memorie di sè, e più furono in odio delle combriccole politicanti: il marchese Rodolfo D'Afflitto, e il marchese Filippo Gualterio.

***

Pasquale Turiello amministrò l'Albergo dei poveri, fu commissario regio a S. Giorgio a Cremano, e fece parte della direzione didattica dei Reali Educandati. Scrisse un' interessante monografia sugli stabilimenti di pubblica beneficenza della città di Napoli, premiata dall'Istituto d' incoraggiamento, e tant' altre cose scrisse, ricche sempre di buon senso e buona fede, sincerità e coraggio. Innamorato dei grandi spettacoli della natura, si esaltava quando poteva ascendere una montagna, od attraversare una selva! ed a Capri, dove fu per parecchi giorni ospite gra-

dito del suo e mio amico Federigo Lanzetta, che allora vi era pretore, era beato di arrampicarsi su per i superbi picchi di quell'isola, ch' egli chiamò *divina*, e descrisse in lettere inspirate. E cantò malinconicamente la Solfatara di Pozzuoli, in un' ode, che lesse in occasione della gita fatta ai Campi flegrei, dai suoi alunni del Liceo Vittorio Emmanuele:

Ma tu, che ignori viver per l' odio,
Tu che già molto vedesti, or lieto,
Popol Campano, canti e vendemmi,
Godi il presente nel cor discreto.

Più greve il tralcio, più neri i grappoli,
Più s' alza in aria la tua canzone,
Più gli echi desta per gli antri classici,
Più la tua bella ride al balcone.

***

Quest' uomo, che visse 66 anni, ebbe illusioni e ingenuità, che solo morirono con lui: non fu vano, pareva superbo ed era certamente orgoglioso; non chiese onori, e i suoi uffici pubblici furono soltanto i pochi che ho riferiti. Visse vita sobria e modesta, allietata dalle dolcezze della diletta e virtuosa sua famiglia, e dalla consuetudine di amici provati. Parco in ogni suo desiderio, egli scriveva: « Mi « dicono, ch'io son troppo ingenuo nella vita, che « però io faccio male a contentarmi di quel che » v' ho ottenuto, a fronte d' altri, che forse han

« fatto meno, ma sono stati più accorti. Posso ac-
« cettar la competenza di questi giudizii rispetto
« alla mia ingenuità: non così rispetto alla soddi-
« sfazione dell' animo mio. Che valgano infatti il
« merito e la ingenuità di uno, lo giudicheranno ,
« penso , gli estranei meglio che lui. Ma che sia ,
« e quanto sia invece l' appagamento dell' animo
« di esso, lo giudicherà competentemente solo lui.
« E se la mia coscienza è paga, se è secura in ciò
« che io solo posso misurare , chi potrà presumere
« di scrollarla » ?

Questo pensiero si legge in un prezioso opuscolo, pubblicato nel 1901 dai suoi allievi. Sembrano parole d' oltre tomba, poichè egli fu davvero un superstite della sua generazione. E con esse, nè lo potrei più degnamente, chiudo questo studio, che con grande affetto e sincerità io ho letto del compianto amico e compagno di lotte politiche, e collega in questa nobile Accademia, della quale fu socio operoso, amato, ed ora fortemente rimpianto.

COMMEMORAZIONE ALLA CARA MEMORIA

DI

GIOVANNI GEMELLI

PRESENTATA ALL' ACCADEMIA

DA

GASPARE CAV. SERRAO

Patriam dilexit, veritatem coluit.

Giovanni Gemelli era nato a 7 Aprile 1816 nella Nuova Filadelfia di Calabria, città surta per opera dei sette illustri fratelli Serrao e dalle ceneri del vecchio Castelmonardo, crollato dal tremuoto del 1783.

Fu figlio ad Antonino ricco possidente e a Marianna dei baroni Mannacio da Pizzo. Prediletto del suo vecchio nonno Giovanni, che lo cominciò ad educare fin da bambino affidandolo al maestro della scuola comunale del paese, arrivato all'età di dodici anni appena, bene avviato nell' insegnamento elementare, per quanto lo comportava l' ambiente del proprio paese, fu mandato per proseguire gli studii a Monteleone Calabro, convittore nel Collegio Vibonese (1).

In quel tempo la publica istruzione nel Reame veniva *sorvegliata* e *patrocinata* dai Vescovi delle rispettive Diocesi, sotto la direzione di quei buoni Monsignori che furono Monsignor Cocle e Mons. Apuz-

(1) Vedi Cenno Storico intorno all'antico Collegio Vibonese, del Prof. Filippo Jacopo Pignatari. Napoli, Stab. Tip. Prof. V. Morano, 1877, pag. 20,

zo, l' uno confessore del Re, l' altro precettore del Principe Ereditario. Si figuri che portento di cultura veniva su nella mente dei giovanetti affidati a quei degni Prelati, che in verità facevano ogni possibile per educare i discenti ad *usum Delfini*

Bisogna notare che questi bravi valentuomini avrebbero messo all' *Indice* anche l' *Abbiccì* se l' avessero potuto; ma il Gemelli in quel benemerito istituto educativo, e per dippiù tenuto in conto di liberale, ne ritrasse quel profitto che non concorsero certamente a farlo illustre i sudetti precettori e i libri prescritti da Mons. Apuzzo, Revisore *emerito* della P. I.

Compiuto il tirocinio degli studii superiori nel Collegio Vibonese, fu nel 1836, o giù di lì, che ancora giovanissimo fu menato a Napoli a fare quelli di Università. Allora godeva il primato nell' insegnamento privato il Marchese Puoti valentissimo per imparare le grazie del nostro idioma e celebrato per tutta Italia per avere avuto allievi di vaglia in fatto di lingua, e fra questi si contava il Gemelli in quel tempo; il De Santis emulo del Puoti, anche come insegnante privato e grande per la Letteratura Critica moderna; e teneva la cattedra di filosofia ortodossa e germanica alla Università, il Galluppi, veramente sommo in quel tempo in Italia, uguagliato solo dal Rosmini, dal Gioberti e dal Mamiani suoi contemporanei che fecero il momento classico del risorgimento filosofico italiano.

E il Gemelli, aspirando quell'aure di risorgimento

in quell' epoca di cultura e di civiltà a Napoli, in breve divenne noto a quella pleiade di studenti che poi furono quegli uomini illustri che fecero l'Italia. Intanto cominciarono a preparare la via a mezzo della stampa publicando parecchi giornali che fecero epoca, e i migliori furono: Il Progresso, La Temi, Il Salvator Rosa, Il Lucifero, ed altri più o meno pregevoli. Già non abbiamo letterato in Italia che non sia stato giornalista, e il Gemelli fra' molti e fra' migliori.

Si dette mano alla publicazione mensuale del *Giabattista Vico;* giornale di gran formato, che si ebbe il patrocinio e i favori del Principe Leopoldo, fratello al Re, banditore di arditi veri in letteratura e in politica, velando altri tempi ed altre glorie, e si nascondevano i prossimi rivolgimenti nazionali. Ma dopo pochi mesi di publicazione finì a un tratto per sospetto di *crimenlese.*

C' era un *Istituto d' Incoraggiamento* e una *Società Economica* i cui atti venivano publicati con qualche libertà di pensiero negli *Annali Civili* che si davano in luce a fascicoli bimestrali, e vi scrivevano uomini egregi per ingegno e per cuore, e per quanto lo permetteva la censura del dispotismo borbonico, e fra' migliori segnalavasi il Gemelli. Vi fu pure una *Società Reale Borbonica,* i cui soci in principio furono quanto di meglio nelle scienze e nelle lettere possedevano le provincie napoletane. Presero parte come Soci ordinari Semmola, Lanza, Galluppi, Troya, Bonghi ed altri; furono Soci corrispondenti Cobden,

Wortmann, Enk; insomma tanto di grande e di sommo godeva il Reame in quel tempo in cui si preparava il rivolgimento politico del 48, e tanto movimento di progresso sotto quel Re Borbone che incominciò il regno con tanti buoni auspicii, e finì miseramente in un baratro di sciagure. Eppure al cospetto di quei casi stupendi che il tempo allora maturava, la protervia dell' ultimo sterpone dei Borboni portò la fortuna d'Italia; un decennio di lavorio intellettuale ammirevole, e in queste provincie meglio che altrove della penisola, apparecchiava le sorti della nostra resurrezione politica. Ripeto che quest' aura dei buoni studi a Napoli in quel tempo fu dovuta principalmente alle scuole private del Puoti e del De Sanctis, e alla cattedra filosofica del Galluppi.

A conservare la tradizione di quella valente scuola di letteratura del De Sanctis (dopo che costui fu bandito dal Regno) gli successe il Calabrese Giuseppe Lamanna, e con Lamanna non fu avvertita l'assenza del valentuomo.

Infine, al tempo della dimora del Gemelli a Napoli, si publicava un giornalismo che Enrico Montazio dice: « *poco noto nel resto d'Italia e pur degnis-* « *simo di esserlo, un giornalismo forse male scritto, ma* « *ottimamente fatto, pel quale i napoletani rivelano un'at-* « *titudine mirabilissima* ». Non solo ottimamente fatto, ma stupendamente scritto fu il giornalismo di quel tempo a Napoli, poichè gli scrittori di esso hanno mostrato di essere degni conterranei di Ca-

millo Porzio e di Angelo Costanzo, forse unici scrittori del bello idioma italico in queste nostre provincie.

Nel 1839 il Gemelli fu laureato in Giurisprudenza all' età di soli ventitrè anni, ma non esercitò mai la professione di avvocato, malgrado il volere del padre suo che ambiva di lui farne una celebrità forense. Datosi fin da giovinetto allo studio delle belle lettere, andato a Napoli, contrasse amicizia con giovanetti suoi pari e di pari gusto e compagni di studio formavano quella brigata di publicisti e di letterati di fama; e il Gemelli in mezzo a loro finì di abbandonare lo studio giuridico del foro e si dedicò a tutto potere allo studio della Letteratura.

La virtù che occorre rilevare in quest' uomo fu quella di non voler mai far mostra di sè. Infatti, venuta l' alba del nostro risorgimento politico, alcuni suoi amici, credendo giovarlo presso il governo e presso il publico, lo decantavano mazziniano e vittima del Borbone; ma egli ci teneva a smentire queste voci, non gli piaceva la nomea di perseguitato politico e di cospiratore. Quando poi venne il 48 si affrettò a gittarsi a corpo perduto nel pericolo e dove maggiore era il cimento, come avvenne al Ponte delle Grazie il 27 Giugno 1848.

Il Gemelli si tenne sempre lontano dalle cospirazioni pensando come Macchiavelli: « che le troppe le guastano e le poche non bastano ». La virtù poi più spiccata di lui fu la carità verso i suoi compagni di esilio; e massime verso gli emigrati politici

che con lui dimoravano a Firenze, e furono molti i Calabresi beneficati dal Gemelli.

A 18 ottobre 1846 abbandonava Napoli per essere stato nominato Sindaco del suo paese. Non intendo dire dell'opera sua nei due anni di Sindacato che prestò a prò della sua patria con magnanima abnegazione e vera filantropia e amor patrio, dirò solo che lasciò un gran desiderio di sè, tanto che appena si sono costituite le Società operaie in Italia, i suoi concittadini in segno di gratitudine e di venerazione lo acclamarono Presidente onorario, dopo quarant' anni di assenza.

Intanto siamo a 10 febbraio 1848, quando Ferdinando Borbone concesse suo malgrado la Costituzione, e dopo le parecchie quotidiane dimostrazioni popolari di Palermo e Napoli, e dopo che le agitazioni scolaresche maggiormente crebbero con la Protesta di Luigi Settembrini rimasta famosa per avere svelate le scelleratezze e le turpitudini della Corte, che prima non si sapevano.

Publicata la Costituzione furono subito convocati i Comizi e si elessero i Deputati. Il giorno 12 Maggio ne giunsero dalle Provincie alla Capitale 98, e la mattina del 13 si riunirono tutti nella sala del Municipio a Monte Oliveto per la seduta preparatoria.

Non è quì il luogo dire di tutte le fasi a cui andò soggetto il movimento popolare armato nelle Calabrie nel Giugno del 1848 dopo il fatale 15 Maggio di Napoli, e di cui Filadelfia fu quartier generale dei Nazionali; mi limiterò di cennare i pochi

fatti che si riferiscono alla presente commemorazione di Giovanni Gemelli che fu *pars magna* del cruento avvenimento del 48, dietro il tradimento perpetrato dal secondo carnefice scettrato dei Borboni.

Già dissi come il tramenìo della Corte con le solite mene e mali arti cominciò a ordire la reazione fin da quando il Re si vide costretto a concedere le riforme.

Non riuscendo nel pravo intento di fare andare a vuoto la Costituzione data coi mezzi messi in pratica coi tranelli del Ministro Del Carretto, il mattino 15 Maggio si videro i reggimenti svizzeri schierati nella Piazza di S. Francesco di Paola rimpetto alla Regia parati all'eccidio. A farla breve, l'eccidio cominciò alle 11 del mattino e alle ore 8 di sera il cannone cessò di tonare quando cessò l'ultimo anelito dell'ultimo difensore della barricata di Santa Teresa!....

Consumato il delitto del fatale 15 maggio, i Rappresentanti della Nazione in seduta permanente in quella sala di Monte Oliveto, dove si erano convocati, pubblicarono una Protesta redatta dal Deputato Pasquale Stanislao Mancini, e propagata in tutta Europa dal valente Deputato Calabrese Stefano Romeo.

I deputati che sottoscrissero la Protesta furono sfrattati dall'aula parlamentare dal Generale Nunziante e a stento potettero sfuggire alle violenze brutali dei soldati, rifugiandosi su le navi francesi e inglesi ancorati nel porto, o bordeggianti lungo la spiaggia, e ripararono chi a Malta e chi in Sicilia.

Frattanto saputo l' eccidio del 15 maggio in Calabria si formarono i Comitati nelle rispettive capitali delle Provincie e il Governo provvisorio in Cosenza, e il Gemelli che lasciammo nel suo paese fin dal 1846 occupato all' adempimento della carica sindacale, non appena intese formato il Comitato di Catanzaro, si recò di volo colà. Ivi dal Comitato gli fu fatta gratissima accoglienza e dal Presidente Gasparo Marsico fu invitato ad esporre al popolo, già assembrato in gran numero nella pubblica piazza, i truci avvenimenti di Napoli.

Il Gemelli si prestò volentieri allo invito, e sebbene per la prima volta si trovasse ad arringare al popolo insorto, quel suo *debutto* lasciò nella capitale della Provincia una gratissima impressione e si ebbe le congratulazioni del Comitato e del popolo, essendosi mostrato davvero un valente oratore.

Da Catanzaro egli si recò a Nicastro, ed ivi abbocandosi con Francesco Stocco, già proclamato Comandante generale della guardia del Distretto, si recarono insieme a Filadelfia coi 4 mila volontari convocati da Stocco. Giunti colà, fatto quartier generale degl'insorti, nominarono i graduati; si confermò Stocco generale del Distretto, Gemelli Commissario di guerra e un certo Griffo da Borgia, ufficiale borbonico in ritiro, Comandante in secondo, e fu l'errore più deplorevole commesso dal Comitato di Catanzaro.

Finalmente il Nunziante, generale borbonico, acquartierato a Monteleone Calabro, da parecchi giorni

giunto da Napoli, si decise di muovere da colà il 25 giugno, e si avviò lungo la strada nazionale per assaltare i volontari da Filadelfia, che il Nunziante credeva appiattati nelle macchie del fiume Angitola.

Il generale Stocco disgraziàtamente seppe la mossa dei regi quando il Nunziante era arrivato sotto Filadelfia, a nove chilometri lontano, e quando vi giunse al punto che si era impromesso di attaccare il nemico, questi era già lontano dal luogo opportuno di attacco con molta probabilità di vittoria; quando lo raggiunse aveva perduto il vantaggio della località favorevole alla guerriglia, e la più parte dei Nazionali erano decimati per il lungo precipitoso cammino — Eppure quei pochi valorosi che vi giunsero sul campo per poco non sconfissero i regi.

Nel mentre si combatteva a tutto potere al Ponte delle Grazie tra insorti e regi, la povera Filadelfia era stata invasa dalla parte della montagna da un battaglione di fantaccini capitanati da un Maggiore Grossi, e appena entrati nel caseggiato cominciarono a fulminare le case e a moschettare gli abitanti che transitavano per le vie della città. Tra le altre vittime assassinate dai militi borboniani, mi è grato ricordare i fratelli Federico e Odoardo Serrao, intemerato e dotto magistrato il primo e padre di molti figli, uno dei quali oggi regge la Procura del Re a Reggio di Calabria con molta lode e compiacimento dei suoi colleghi. Odoardo, dopo che fu catturato in mezzo ai suoi cari e trascinato poco distante dal suo palazzo, fu fucilato alla schiena e bruciato il suo

corpo semispento — Pietosa e miseranda memoria ne lasciò Atto Vannucci nei *Martiri della libertà italiana* di questi ottimi e nobili cittadini.

*
* *

Intanto, dopo un mese di vita spesa nell'ozio nel campo di Filadelfia, furono sconfitti dai Borboniani gl'insorti di Calabria, fu sciolto il Governo Provvisorio di Cosenza, dispersi i Comitati insurrezionali di Catanzaro e di Reggio, abolita dal Borbone la Costituzione concessa di mala voglia, conculcati i Principotti italiani dall' Austria e imposto loro lo spergiuro con le paure, le minacce, le insidie, le blandizie, con le armi, le lusinghe, secondo i casi, e ciò in dodici anni di un governo ex legge, dal 1848 al 1860.

E il nostro Gemelli da Firenze il 1859 clamava all' Italia:

— « Queste cose dica dei Napoletani Italia:

« Queste considerazioni, che spontanee emergono « da ogni pagina delle loro storie, facciano i savi.

« Questi nobili ricordi ripetano a sè stessi i re- « gnicoli; si raccolgano intorno allo stendardo della « comune patria, si animino, si infiammino a vicenda » con le parole, con le opere; corrano, e presto dove « il dovere, l'onore li chiama, e tutti popolo e mi- « lizia, patrizi e cittadini, chierici e laici in un pen- « siero solo si stringano. La causa è grande, l'occa- « sione grandissima.

« Questa voce dei tempi ascolti il giovane Prin-
« cipe. È voce che ammonisce così: Lega col Pie-
« monte e guerra all'Austria, oggi e sempre—. Dal
« seguirla o dal non la seguire dipende e la ripu-
« tazione e la salvezza dello Stato.

« S' egli la segue, nessuna porta gli si serrerà,
« nessuna invidia gli si opporrà, nessuno dei Napo-
« letani gli negherà la obbedienza, nessuno, Italiano
« l' ossequio.

« Se no, no. »

Gemelli. — Napoli e Austria —

Caduta la insurrezione calabra, i componenti il Governo Provvisorio emigrarono a Roma e con essi il Gemelli. Colà dove si era proclamata la republica di Mazzini, il Gemelli si ebbe la sua parte di gloria combattendo per essa, e prostrata questa, riparò a Firenze; solo dopo molto tempo si ebbe notizia ch'egli era colà con altri emigrati calabresi, e molto più tardi io stesso mi ebbi il piacere di una sua lettera, firmata Giovanni Del Nero, è così seppi i casi suoi e le vicende gloriose e funeste della Republica Romana.

Successo il miracoloso avvenimento del 1860 i nostri emigrati rientrarono nel nuovo regno e con essi rientrò il Gemelli, dopo ventidue anni di esilio, veramente poco doloroso, perchè sempre dimorante in Italia sua patria diletta.

Nel 1861 convocati i primi Comizi politici, in quello di Serrastretta fu eletto Deputato il Gemelli, e intesa la sua rinunzia all'onorevole mandato, non lieve fu la dispiacenza di tutto il collegio.

* * *

Le Provincie meridionali allora venivano governate dalla Luogotenenza La Marmora, e formavano il Ministero Luogotenenziale fra gli altri uomini egregi anche il Conforti, il quale chiamò a reggere in qualità di Prefetto la Provincia di Basilicata l'amico carissimo e compagno di studio a Napoli il Gemelli; dell'opera di lui ebbe a lodarsi meritamente il Governo di Torino per aver depresso il brigantaggio quasi completamente; merito non poco apprezzato allora, perchè tornò utilissimo alla publica sicurezza del nuovo Regno.

— Con Decreto 17 novembre 1861 fu tramutato alla Prefettura di Lecce, e colà pure ebbe occasione di mettere in atto la sua energia e indefessa operosità per distruggere il brigantaggio, che ci aveva lasciato in retaggio l' ultimo sterpo dei Borboni di Napoli, tanto da esser lodato fra' più famosi persecutori dei malviventi che impestarono lungamente queste povere contrade.

Di là fu destinato a Salerno e poi in Arezzo, sempre migliorando le Prefetture da lui occupate; e fu tanto gradita l'opera sua dal Governo che il Luogo-

novembre 1882 , diretta al Prefetto di Napoli elogiando il Gemelli, scriveva:

« L'opera del Gemelli per la singolare perizia della
« materia sarà di grande giovamento nei lavori del
« Comitato. E il Presidente Castellani con lettera
« del 18 aprile 1885 diretta al Gemelli, lodò il suo
« zelo e il suo merito e la profondissima conoscenza
« dell'argomento ».

*
* *

La fama di ottimo cittadino e di funzionario egregio erano per Gemelli titoli così confermati alla sua persona che fu onorato di parecchie onorificenze accademiche e letterarie.

Già fin da quando era a Firenze con diploma del 31 gennaio 1860 fu nominato Segretario dell'Accademia delle Belle Arti, e fu collega amatissimo di Paolo Emiliani-Giudici colà dimorante, l'autore della bellissima Storia della Letteratura Italiana.

Fu socio dell' Accademia di Scienze e Lettere di Catanzaro fin dal 14 luglio 1865 , come altresì fu Socio dell'Accademia giovanile di Monteleone Calabro, con Diploma del 25 febbraio 1872.

Nel 1849 combattendo per la Repubblica Romana, si ebbe l'onorevole menzione negli Atti di quel Governo provvisorio.

Poi per l' Indipendenza e Unità d'Italia fu insignito con diploma del 30 aprile 1868. E come cittadino benemerito della liberazione di Roma dai preti,

tenente La Marmora lo ringraziava con la lettera del 14 gennaio 1863.

« Ringrazio distintamente la S. V. della Relazio-
« ne sul brigantaggio e dello stato attuale di code-
« sta Provincia, e mi congratulo secolei del miglio-
« ramento ottenuto, dovuto in gran parte all'opero-
« sità e intelligenza della S. V. »

Nel 19 gennaio 1865, volendo il Governo esser grato e volendo retribuire il funzionario meritevole di gratitudine, lo nominò Direttore Capo-Divisione del Ministero dello Interno, in cui spesso faceva parte di Commissioni pertinenti allo stesso Ministero, sempre lodatissimo.

Finalmente nel 1875 si ebbe la giubilazione di riposo col grado e gli onori di Prefetto; e da allora fermò la sua dimora e il suo domicilio a Napoli, dove aveva passata la sua giovinezza, compiti gli studi e acquistate le sue care e affettuose amicizie, che poi ripigliò nello esilio.

Già nel 1870 era stato decorato della Commenda dei SS. Maurizio e Lazzaro, con pensione annua di lire quattrocento, e con Diploma del 31 maggio 1871 fu nominato Grande Ufficiale della Corona d'Italia.

Nel 1872 essendosi nominata una Commissione per una inchiesta su le Opere Pie nelle Provincie Napoletane, il Gemelli ne fece parte, assieme al Mantegazza, al Taiani, al Palasciani e altri, e si comportò così bene e si mostrò così pratico della materia che il Ministro dell' Interno con lettera del 13

fu onorato dal Municipio di Roma con diploma del 2 gennaio 1871.

E non finiscono quì le benemerenze dell'uomo egregio, poichè nel 1898 donò con rara generosità tutte le Opere della sua scelta biblioteca a quella Nazionale; e il Fornari Direttore della medesima gli diresse la lettera in data 8 dicembre 1898, ed è questa: « Sua Eccellenza il Ministro della P. I. mi « scrive che ringrazia in suo nome la S. V. Ill.ma « che con questo dono accrebbe la benemerenza « da lei acquistata con i lunghi servigi prestati al paese ».

*
* *

Fu autore di parecchie Opere meritamente apprezzate, che publicò a Napoli, dove, come dissi, fermò la suadimora durante la sua vita.

Negli ultimi anni della sua dimora colà da studente, pulblicò l'opera stupenda: Della Riforma Penitenziaria; opera che accrebbe la sua fama letteraria, sia per forma eletta e maestevole, sia per la conoscenza storica mostrata dei vari sistemi penitenziari vigenti allora negli Stati Uniti e in Europa.

Nel 1859, dimorante ancora a Firenze, publicò l'opera *Napoli e Austria*; prezioso libriccino col quale dimostrò, in quell'emergenze della guerra dell'indipendenza d'Italia come Austria vietò ai Governi italiani (eccetto il Piemonte, già libero dal servaggio austriaco) di ogni esperimento di civili riforme, spe-

cialmente la Corte di Napoli (la più asservita al giogo Croato); divieto che tardò l'Unità d'Italia di circa un secolo; e vietò financo la federazione dei principotti italiani, voluta persino dal Papa Pio VI (1).

Nel 1879 publicò: *La Chiesa dei Preti innanzi al Tribunale della Bibbia e della Storia.* — Non veggo la necessità di dire lo scopo che si è proposto l'autore nello scrivere quest' opera, e il lettore già lo comprende leggendo il titolo e ne vede l' opportunità della publicazione in Italia, in vista del dissidio tra lo Stato e la Chiesa.

Di assai maggiore importanza veggo il *Filadelfos,* ovvero *Sapienza Politica degli Italiani Antichi ed ammaestramento degli Italiani moderni* publicato il 1882. Questo libro meritò l'attenzione dei parecchi cultori della Scienza Politica in Italia, e maggior studio meriterebbe dai nostri Ministri per andare un po' meglio il nuovo Regno.

Nel 26 Novembre 1892 la benemerita Accademia Reale di Scienze morali e politiche di Napoli per encomiare l' opera e per omaggio all' Autore lo nominò Socio corrispondente, e l' Accademico emerito Tulelli ne fece la relazione all'Istituto, applauditissimo (2).

Nel 1866 volendo finire di abbattere il potere tem-

(1) Fra gli altri scrittori, questo prezioso libriccino viene citato dallo storico calabrese Nicola Leoni nell'opera Studi Storici su la Brezia e Magna Grecia. Vol. II, pag. 441.

(2) Vedi Atti dell'Accademia. 1883, vol. XVII.

porale del Papato in Italia publicò l' opera: *Il Papato e i Governi, specialmente il Governo d'Italia.*

L' Autore entrando in argomento in questa operetta, su la pretesa conciliazione tra lo Stato e la Chiesa, dice: « È egli necessario di stringere lega « coi nostri buoni clericali così intransigenti e così « poco patrioti? Ma non equivarrebbe tutto ciò a « disdire la tradizione affatto laica del nostro tradi« zionale risorgimento, ed operare a rovescio dei pe« bliseiti che lo hanno sancito? »

E si appagasse almeno l' appetito dei Caporioni Cattolici, che tanto martellano e con tanta ressa ad ottenerla; e il Gemelli conclude: « Sicchè impossi« bile accordare il Papa coi Governi, e meno che « mai accordare il Papa col Governo d'Italia ».

Infatti sono decorsi già parecchi anni di libero reggimento civile a Roma, con tre Papi che si sono successi con lo stesso ordine di cose, e da mezzo secolo ottenemmo la Unità d' Italia, e tuttavia il Papa è Papa e Re, e non finisce di protestare contro il giovane regno d'Italia risorto.

La diatriba pronunziata dal Ministro Combes nel Parlamento Francese contro il Vaticano a 23 Ottobre 1904 valga a dar maggior pregio a quest' ultima operetta del Gemelli (1).

(1) Di questo libro si è anche occupato l'Avv. Federico Serrao, facendone una rapida rassegna nel suo opuscolo *Scritti Varii.* Catanzarc, Tip. Economica, 1904.

*
* *

Di opinione politica fu conservatore liberale, e non ebbe mai ubbie republicane nonostante che nella maggioranza dei suoi compagni di scuola allora prevalevano le idee di Mazzini, godendo costui grande simpatia nelle provincie meridionali in odio al Borbone.

Nei suoi scritti dà prova di retto criterio politico, preferendo la forma di governo rappresentativo, e mostra profonda conoscenza degli studi su le costituzioni degli Stati di Europa, e dette saggio sapientissimo nel *Filadelfos*. Preferiva il progresso graduale e non violento e precipitoso; comprendendo che l'operare a rompicollo in politica non si riesce a edificare solidalmente, e gli uomini del suo temperamento furono quelli che fecero l'Italia.

Negli ultimi anni di sua vita si era dato a studi profondi e severi nelle cose ecclesiastiche, pensando che il modo più agevole di unire l'Italia e liberarla dal giogo straniero era quello di togliere il temporale al Papa, e il miglior mezzo a conseguire l'intento era di studiare l'onnipotente istituzione del Papa, e abbatterlo; a tal fine indefessamente si è messo a scrivere su l'argomento, e solo ed unico suo pensiero fu l'immegliamento delle sorti d'Italia.

Infine Giovanni Gemelli si può salutare degnamente uno di quegli illustri Calabresi che conferirono al patrio risorgimento su le tracce del principale fattore Camillo Cavour.

Visse sino all'età di anni ottantacinque, morendo a Napoli a 22 Settembre 1901 dove riposano le sue ceneri, e dove in quel cimitero, a cura dei nepoti di lui, grati e devoti, si eresse, fra gli uomini illustri, una lapide commemorativa la cui iscrizione compendia la sua vita intemerata e laboriosa.

INDICE

PARTE PRIMA

PARTE SECONDA